

## বিশ্ববিদ্যাসংগ্রহ

বিজ্ঞান বহুবিধাণ দ্বাৰাৰ সঠিত শিক্ষিত-মনেৰ যোগসাধন কৰিয়া দিবাৰ জুখ ইংৰেজিতে বহু গ্রন্থমালা রচিত হইয়াছে এ হইতেছে। কিন্তু বাংলা ভাষায় এ-রকম বই বেশি নাই তাহাৰ সাহায্যে অন্যমানে কেহ জ্ঞানবিজ্ঞানের বিভিন্ন বিভাগেৰ সঠিত পরিচয় হইতে পাবেন। বিশেষ, যাহারা কেবল বাংলা ভাষায় জ্ঞানেৰ তাহাদের চিত্তাশুশীলনেৰ পথে বাধাৰ অস্ত্র নাক, ইংৰেজি ভাষায় অননিকাবী বলিয়া যুগ-শিক্ষাৰ সঠিত পরিচয়ৰ পথ তাহাদের নিকট ক্ষুদ্র। আর যাহারা ইংৰেজি জ্ঞানেৰ, অল্পাংশ তাহারা ইংৰেজি ভাষাৰ ছাৰফু হন। কিন্তু বাংলা সাহিত্যেৰ সবাত্তীণ পূর্ণতা লাভ কৰিতে ন পৰিতেছে না।

যুগশিক্ষাৰ সঠিত সাধাৰণ মনেৰ যোগসাধন বৰ্তমান যুগেৰ এৰটি প্ৰেধান কৰ্তব্য। বাংলা সাহিত্যকেও এই কৰ্তব্যপালনে পৰাশুত হইলে চলিব না। তাহ এই দুযোগেৰ মধ্যস্থ বিশ্বভাষাত এহু দায়িত্ব গ্রহণ কৰিয়া বিশ্ববিদ্যাসংগ্রহ গ্রন্থমালা প্ৰকাশে লগী হইয়াছেন।

১ বৈশাখ ১৩৪০ হইতে প্ৰতিমাসে অনূন একখানি গল্প প্ৰকাশেৰ ব্যবস্থা হইয়াছে। মূল্য আকাবভেদে ৮০ খনো নু আট খনো।

। প্রকাশিত হইয়াছে।

১. সাহিত্যেৰ স্বৰূপ : রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর
২. কুটিবিশিষ্ট : শ্রীরাজশেখর বহু
৩. ভারতের সংস্কৃতি : শ্রীকৃষ্ণমোহন সেন
৪. বাংলার ব্রত : শ্রীঅবনীন্দ্রনাথ ঠাকুর
৫. জগদীশচন্দ্রের আবিষ্কার : শ্রীচাক্ৰ চট্টাচাৰ্য
৬. মায়াবান : শ্রীপ্রমথনাথ তর্কভূষণ

# যায়াবাদ

শ্রী প্রমথনাথ শাস্ত্রী.



বিশ্বজরতী গ্রন্থালয়  
২. বঙ্কিম চাট্‌জো ষ্ট্রীট  
কলিকতা

প্রকাশক শ্রীপুলিনবিহারী সেন  
বিশ্বনাথ নং. ৩৮ ছাবকানাদ রোডের গুলি, কলিকাতা

১ আশ্বিন ১৩৫০

মূল্য 'আট আনা'

মুদ্রাকর শ্রীগণনারায়ণ ভট্টাচার্য  
প্রাপসা প্রেস, ৩০ কর্নওয়ালিস স্ট্রীট, কলিকাতা

আমার পরমাবস্থা দেখতা

অগত পিতৃদেব

ভাবাচরণ বকরত মতাপদের প্রচরণেদেদে

চকিতের এই গ্রন্থ অর্পিত হইল ।

তাই বলিতেছি যে, কার্য ও কারণের তত্ত্ব লইয়াই দর্শনশাস্ত্র। এই ভাবে দেখিতে গেলে ইহাও মানিতে হয় যে, দর্শনশাস্ত্রই মানবের সকল বিজ্ঞার মূলভিত্তি। ধর্মনীতি, রাজনীতি, গণিতবিজ্ঞা, বিজ্ঞানশাস্ত্র, রসায়নশাস্ত্র, বার্ভাশাস্ত্র, জ্যোতিষ-শাস্ত্র; বেদ, পুরাণ, স্মৃতি, তন্ত্র, বাইবেল, কোরাণ এবং আবেস্তা প্রভৃতি—যত কিছু মনুষ্যজাতির জ্ঞানগৌরবের সমুজ্জল নিদর্শন—সে সকলই ত, এই কার্যকারণভাবনারূপ এক অকম্পাতিস্তির উপর ব্যবস্থাপিত। কার্য ও কারণের ভাবনাই ত দর্শন, সুতরাং দর্শনশাস্ত্রই যে আমাদের সকল শাস্ত্রের অপরিহার্য অবলম্বন—তাহা কে না স্বীকার করিবে ?

এই কার্য ও কারণের ভাবনা ভাবিতে ভাবিতে এ পর্যন্ত ভগতের দার্শনিকগণ তিন প্রকার সিদ্ধান্তে উপনীত হইয়াছেন ; সেই সিদ্ধান্ত তিনটির নাম যথাক্রমে—আবিস্তবাদ, পরিণামবাদ ও বিবর্তবাদ। এই তিনটি সিদ্ধান্তের মধ্যে যেটি শেষ, অর্থাৎ বিবর্তবাদ, সেই বিবর্তবাদ ও মায়াবাদ একই বস্তু। এই বিবর্তবাদ বা মায়াবাদ বুঝিতে চাইলে, অগ্রে আবিস্তবাদ ও পরিণামবাদ ভাল করিয়া বুঝিতে হইবে ; সেই জন্য আমি যথাক্রমে আবিস্তবাদ ও পরিণামবাদের সংক্ষিপ্ত পরিচয় অগ্রে দিব।

## আরম্ভবাদ

কাৰ্য উৎপত্তিৰ পূৰ্বে অসং, কাৰণগুলি সব যখন মিলিত হয়, তাহাৰ পৰস্পৰেই কাৰ্য উৎপন্ন হয়, কাৰ্য হইতে কাৰণ সম্পূৰ্ণৰূপে ভিন্ন—এইপ্রকাৰ সিদ্ধান্তই আরম্ভবাদ।

একটা দৃষ্টান্ত দেখিলেই এই মতটি বেশ বুঝা যাইবে, যেমন, কোন একজন যদি বস্তুরূপ একটি কাৰ্য্য কৰিতে চাহে, তবে তাহাৰ প্ৰথম কৰ্তব্য কি? তুলা, সূতা, ও তাঁতৰূপ কাৰণগুলিৰ সংগ্ৰহ কৰাই তাহাৰ আগে কৰ্তব্য। এই কয়টি কাৰণেৰ মধ্যো সূত্ৰৰূপ যে কাৰণ, আরম্ভবাদিগণ তাহাকে বস্ত্ৰেৰ উপাদান বা সমবায়ী কাৰণ কহেন। যাহাকে অবলম্বন কৰিয়া কাৰ্য উৎপন্ন হয়—আবার উৎপন্ন হইয়া যাহাকে আশ্ৰয় কৰিয়াই ঐ কাৰ্য বৰ্তমান থাকে, এবং বিনাশকালে যে বস্তুতে ঐ কাৰ্যেৰ বিলয় হয়, সেই কাৰণকে কাৰ্যেৰ উপাদান বা সমবায়ী কাৰণ বলা যায়। বস্ত্ৰ সূত্ৰ হইতেই উৎপত্তি লাভ কৰে, আবার যতক্ষণ বৰ্তমান থাকে ততক্ষণ সূত্ৰসমূহকেই আশ্ৰয় কৰিয়া থাকে, এবং বিনাশকালে (এক-একগাছি কৰিয়া সূত্ৰগুলিকে পৃথক্ কৰিয়া ফেলিলে) ঐ সূত্ৰেতেই বিলীন হয়, এইজন্য সূত্ৰকে বস্ত্ৰেৰ উপাদান বা সমবায়ী কাৰণ বলা যায়।

এই উপাদান বা সমবায়ী কাৰণ ছাড়া, বস্ত্ৰেৰ আৰ একজাতীয় কাৰণ আছে, তাহাৰ নাম নিমিত্ত-কাৰণ। কাৰ্য উৎপন্ন হইবার ঠিক পূৰ্বকণে যে-সকল কাৰণেৰ অপেক্ষা কৰিতে হয়, অথচ কাৰ্য উৎপন্ন হইয়া গেলে কাৰ্যেৰ স্থিতিৰ অন্ত, যে সকল কাৰণেৰ অপেক্ষা কৰিতে হয় না, সেই সকল কাৰণকে কাৰ্যেৰ নিমিত্ত-কাৰণ বলা যায়। শুষ্কবায়, তুৰী, তাঁত প্ৰভৃতি কাৰণগুলি বস্ত্ৰেৰ নিমিত্ত-কাৰণ। বস্ত্ৰেৰ উৎপত্তিৰ ঠিক পূৰ্বকণে শুষ্কবায় প্ৰভৃতিৰ অপেক্ষা কৰিতে হয়, কিন্তু বস্ত্ৰ উৎপন্ন হওৱাৰ পৰ তাহাৰ

অবস্থিতির জন্ম, তত্ত্ববায় প্রভৃতির অপেক্ষা করিতে হয় না। তত্ত্ববায় মরিলে বা তত্ত্ববায়ের তাঁত ছিঁড়িয়া গেলেই যে ঐ বস্তুখানি বিনষ্ট হইবে—তাহা কেহই স্বীকার করে না। এইজন্য তত্ত্ববায় প্রভৃতি, বস্তুর নিমিত্ত-কারণ, উপাদান-কারণ নহে।

আরম্ভবাদীরা এই বিবিধ কারণ ভিন্ন আর একজাতীয় কারণও স্বীকার করিয়া থাকেন। সে কারণের নাম অসমবায়ী কারণ। অসমবায়ী কারণ কাহাকে বলে? যে কারণ সমবায়ী কারণের উপর আশ্রিত, বাহ্যর নাশ হইলে কার্যক্রমের নাশ অবশ্যস্বাবী—সেই কারণের নাম অসমবায়ী কারণ।

সমবায়ী কারণ অনেক হওয়া চাই। সেট অনেকগুলি সমবায়ী কারণ পরস্পর মিলিত না হইলে কার্য উৎপন্ন হয় না, স্বতরাং কার্ণের জন্মবার পূর্বে যেমন সমবায়ী কারণগুলি থাকাই চাই সেইরূপ সমবায়ী কারণগুলির মিলনও হওয়া চাই। ঐ মিলন না হইলেও কার্য উৎপন্ন হইতে পারে না, এইজন্য ঐ মিলন বা সমবায়ী কারণসমূহের পরস্পর-সংযোগও যে কার্ণের কারণ, ইহা অবশ্যই স্বীকার করিতে হইবে। ঐ মিলন বা সমবায়ী কারণের পরস্পরসংযোগকে নিমিত্ত কারণ বলা যায় না, যেহেতু, নিমিত্ত-কারণের একরূপ স্বভাব নহে যে, উহার নাশ হইলে কার্ণস্বা নষ্ট হইবেই; কিন্তু—আমরা বাহ্যকে অসমসাম্যিকাবণ বলিতেছি, তাহার স্বভাব এইরূপ দেখিতে পাওয়া যায় যে তাহার নাশ হইলে কার্যক্রমের নাশ অবশ্যই হইবে। বস্তুর উপাদান কারণ সূত্র। সূত্রগুলির পরস্পর নিবিড়সংযোগ বাহ্য তত্ত্ববায় তাঁতের সাহায্যে করে, সেই নিবিড়সংযোগ যদি নষ্ট হয় তাহা হইলে বস্তুও নষ্ট হয়, এইজন্য সূত্রগুলির সেই নিবিড়সংযোগই বস্তুর অসমবায়ী কারণ। এক্ষণে একরূপ আশঙ্কা করা যাইতে পারে যে, সূত্রের নাশ হইলেও বস্তুর নাশ হইয়া থাকে এইজন্য সূত্র বস্তুর উপাদান-কারণ। সূত্ররূপ উপাদান-কারণের নাশই কার্ণনাশের হেতু; এই প্রকার বলিলেই চলে। তাহাই যদি হইল, তবে অসমবায়ী কারণের নাশ হয় বলিয়া কার্ণের নাশ হয়, এবং বাহ্যর

নাশে কার্যত্ববোর নাশ হয়, তাহা সমবায়ী কারণ ছাড়া আর একটা পৃথক কারণ, এবং তাহার নামই অসমবায়ী কারণ, এই বলিয়া একটা তৃতীয় কারণ কেন স্বীকার করা হইতেছে? এই প্রশ্নের উত্তর এই যে, কার্যত্ববোর উপাদান-কারণ যদি অনিত্য হয়, তাহা হইলে, উপাদান-কারণের নাশ—কার্যত্ববোনাশের কারণ হইতে পারে বটে, কিন্তু সকল কার্যত্ববোর উপাদান-কারণ যে অনিত্যই হইবে, তাহা ত বলিতে পারা যায় না। কারণ দুইটি নিত্যপরমাণু মিলিত হইয়া একটি দ্ব্যণুকনামক কার্যত্ববোকে উৎপন্ন করে। পরমাণু নিত্য—সুতরাং তাহার নাশ হইতে পারে না। ( পরমাণু কি? কেনই বা পরমাণু স্বীকার করিতে হয়? তাহার পরিচয় আরম্ভবাদ-খণ্ডনের সময় দিব, এষ্ট কারণে এষ্ট স্থানে আর পরমাণুর বিশেষ পরিচয় দেওয়া গেল না )। তাহাই যদি হইল, তবে এক্ষণে দেখা উচিত যে, ঐ দ্ব্যণুক বিনাশের কারণ কি? পরমাণু দুইটি বিনষ্ট হইলেই ঐ দ্ব্যণুক বিনষ্ট হইবে, তাহা ত বলা যায় না; কারণ, পরমাণুকে আরম্ভবাদিগণ নিত্য বলিয়া স্বীকার করেন, সুতরাং পরমাণুও নাশ সম্ভবপর নহে। এতজ্ঞ স্বীকার করিতে হইবে যে, দ্ব্যণুকরূপ কার্যত্ববোর যে ধ্বংস হয়—তাহার কারণ অসমবায়ী কারণের ধ্বংস অর্থাৎ দ্ব্যণুকের উপাদান-কারণ যে পরমাণুদ্বয়, তাহাদের যে পরস্পর-সংযোগ তাহা দ্ব্যণুকের অসমবায়ী কারণ, সেই সংযোগের ধ্বংসই দ্ব্যণুক ধ্বংসের কারণ। তাহা হইলে ইহাই সিদ্ধ হইল যে, পরমাণুদ্বয়ের সংযোগরূপ অসমবায়ী কারণের ধ্বংসই দ্ব্যণুকধ্বংসের হেতু। যে কারণের ধ্বংস হইলে কার্যত্ববোর ধ্বংস হইবেই, সেই কারণকেই যে আরম্ভবাদিগণ অসমবায়ী কারণ বলিয়া থাকেন ইহা পূর্বেই উক্ত হইয়াছে।

কণাদ এবং গৌতম এই দুইজন মহাবিশি আরম্ভবাদী। কণাদ-প্রণীত দর্শন শাস্ত্র বৈশেষিক দর্শন বলিয়া প্রসিদ্ধ। গৌতম-প্রণীত দর্শনকে জায়মর্শন কথা যায়।

গৌতম এবং কণাদ, এই উভয় মহাবিশি মত এই যে, কার্য ও কারণ



পরস্পর ভিন্ন। যে সূত্রগুলি পরস্পর মিলিত হইলে বস্তু হয় সেই সূত্রগুলিই যে বস্তু, তাহা নহে। সূত্রগুলি বস্তুর কারণ, বস্তুখানি সূত্রগুলির কার্য। কার্য ও কারণ যখন পরস্পর ভিন্ন, তখন সূত্রসমষ্টিই যে বস্তু তাহা কখনই সম্ভবপর নহে; যেহেতু কারণ ও কার্য যদি একই বস্তু হইত, তাহা হইলে, লোকে কাঁথ নির্মাণ করিবার জন্ত প্রযত্ন করিত না। কেন না, কার্য যখন কারণ হইতে ভিন্ন নহে, আর সেই কারণও যখন পূর্বসিদ্ধই রহিয়াছে, তখন কার্যও যে পূর্বসিদ্ধ ইহা বলিতেই হইবে। কার্য যদি পূর্বসিদ্ধই হয় তবে তাহাকে উৎপন্ন করিবার জন্ত আবার চেষ্টা কেন? তাহা ছাড়া আরও জটিল্য এই যে, কারণের দ্বারা যে-সকল কার্য সিদ্ধ হয়, কাঁথ দ্বারা সেই সকল কার্য সিদ্ধ হয় না। কার্য ও কারণ যদি একই বস্তু হইত, তাহা হইলে কাঁথ ও কারণের দ্বারা একই প্রকার প্রয়োজন সিদ্ধ হইত, কিন্তু তাহা ত আর ঘটে না। সূত্রগুলির দ্বারা যে কার্য হয়, পটের দ্বারা সে কার্য হয় না। আবার পটের দ্বারা যে কার্য হয়, সূত্রগুলির দ্বারাও সে কার্য হয় না। সূত্রের দ্বারা বন্ধন হয়, কিন্তু আচ্ছাদন হয় না। বস্তুর দ্বারা আচ্ছাদন বা আবরণ হয়—কিন্তু ঠিক সূত্রের দ্বারা ঘাহার যে ভাবে বন্ধন হয়, বস্তুর দ্বারা তাহার সেই ভাবে বন্ধন হয় না। আরও দেখ, মাটির দ্বারা জলের আহরণ হয় না, ঘটের দ্বারা জলের আহরণ করা যায়। আবার মাটির দ্বারা লেপন হয়, কিন্তু ঘটের দ্বারা লেপন হয় না। মাটি ও ঘট যদি একই বস্তু হইত, তাহা হইলে, মাটির কার্য এবং ঘটের কার্যও যে এক হইত ইহা কে না স্বীকার করিবে? এই প্রকার বহুবিধ যুক্তি দ্বারা আরম্ভবাদিগণ কার্যকে তদীয় উপাদান হইতে অভ্যন্ত ভিন্ন বলিয়া প্রতিপাদন করিয়া থাকেন। আরম্ভবাদিগণের মতে এই পরিপূর্ণতমান বিশ্ব—পরমাণু হইতে হ্যাণ্ডকাদি ক্রমে-ক্রমে বড় হইতে হইতে এত বড় হইয়া বসিয়াছে। সৃষ্টির পূর্বে প্রত্যক্ষদৃষ্ট কোন বস্তুই ছিল না। পৃথিবী, জল, তেজ ও বায়ু এই চতুর্বিধ পরমাণু; আকাশ, কাল, দিক্, মন, ইন্দ্রিয় ও অঙ্গাণু জীবাশ্ম—এই কয় প্রকারের নিত্যবস্তু সৃষ্টির পূর্বে বিচ্ছিন্ন

ছিল; সৃষ্টির অব্যবহিত পূর্বে পাণিব পরমাণুগণ পরস্পর মিলিত হইয়া ক্রমে হুল, হুলতর ও হুলতম পৃথিবীরূপে উৎপন্ন হইতে লাগিল। এইরূপে অতি ক্ষুদ্র জলীয়পরাণু হইতেও হুল, হুলতর ও হুলতম জলের সৃষ্টি হইতে লাগিল। এই প্রকারেই অগ্নি ও বায়ুর পরমাণুগণও মিলিত হইয়া হুল অগ্নি ও বায়ুর উৎপাদন করিতে লাগিল; এই প্রকারে সৃষ্টি আরম্ভ করিয়া ঐ চতুবিধ পরমাণু এই মৃত্তিকা, জল, বায়ু ও অগ্নিময় প্রকাণ্ড ব্রহ্মাণ্ডকে নিমিত্ত করিয়া তুলিয়াছে।

ইহাদের মতে পদার্থ দুই প্রকার—প্রথম ভাব, দ্বিতীয় অভাব। ভাব-পদার্থ আবার ছয় ভাগে বিভক্ত, যথা—স্বা, গুণ, কর্ম, সামাজ্য, সমবায় এবং বিশেষ। অভাবও চারিপ্রকার, যথা—প্রাগভাব, ধ্বংসাতাব, অত্যন্তাতাব এবং অগোক্তাতাব।

প্রথমে চারিটি অভাবের স্বরূপ বুঝিবার চেষ্টা করা যাক—তাহার পরে ভাব-পদার্থ ছয়টির স্বরূপ বুঝা যাইবে।

প্রাগভাব। কোন কাৰ্য যে পর্যন্ত উৎপন্ন না হয়, সেই পর্যন্ত তাহার যে জাতীয় অভাবকে আমরা অনুভব করি, সেই জাতীয় অভাবকে প্রাগভাব-বাণিগণ প্রাগভাব বলিয়া থাকেন। এই মাটিতে ঘট উৎপন্ন হইবে—এই কথা শুনিয়া, আমরা ঘটের যে অভাব অনুভব করিয়া থাকি, তাহাকেই ঘটের প্রাগভাব বলা যায়।

ধ্বংসাতাব। ঘটের উপর একটি প্রকাণ্ড বৃন্দারের দ্বারা বলপূর্বক আঘাত করিলে ঘটের যে অভাব আসিয়া পড়ে, তাহারই নাম ঘটের ধ্বংসাতাব বা বিনাশ।

অত্যন্তাতাব। ঘটের বর্তমানতাবহাতেই, যেখানে ঘট থাকে সেই স্থান ভিন্ন, অন্ত সকল স্থানেই, আমরা ঘটের যে জাতীয় অভাব আছে বলিয়া বুঝিয়া থাকি, সেই জাতীয় অভাবকে—ঘটের অত্যন্তাতাব কহা যায়।

অগোক্তাতাব। ঘট পট নহে, কিংবা পট ঘট নহে, এই প্রকার লব্ধ

তুলিলে, আমরা ঘটের বা পটের যে অভাব বোধ করিয়া থাকি, সেই অভাব ঘটের বা পটের—অষ্টোক্তাভাব। অষ্টোক্তাভাব ও ভেদ—এই দুইটি শব্দ একই প্রকার অর্থ বুঝাইয়া থাকে।

এইবার ত্রয়টি ভাব-পদার্থের সংক্ষেপে পরিচয় দিতেছি।

১ম, জব্য। যাহাতে গুণ থাকে অর্থাৎ যাহা গুণের আশ্রয়, তাহাকেই জব্য বলা যাইতে পারে। এই জব্য আরম্ভবাদীদিগের মতে নয়ভাগে বিভক্ত ; যথা—পৃথিবী, জল, তেজ, বায়ু, আকাশ, কাল, দিক্, মন এবং আত্মা।

২য়, গুণ। সর্বসমেত গুণ চক্ৰিশটি, যথা, রূপ, রস, গন্ধ, স্পর্শ, সংখ্যা, পরিমাণ, পার্থক্য, সংযোগ, বিভাগ, পরস্ব (দূরত্ব ও কোষ্ঠত্ব), অন্তরত্ব (নিকটত্ব ও কনিষ্ঠত্ব), জ্ঞান, শ্রুতি, তত্ত্ব, ইচ্ছা, শ্রেয়, যত্ন, গুরুত্ব, শ্রবণ, স্নেহ, সংস্কার, পাপ, পুণ্য ও শব্দ।

৩য়, কর্ম। গতি বা গমনকেই কর্ম বলে। কর্মও অনেক প্রকার—এক কথায় বলিতে গেলে, বলিতে হয় যে, উৎপন্ন হইবার পরেই, যাহা নিজের আশ্রয়ত্বব্যে সংযোগ ও বিভাগ নামক দুইটি গুণকে উৎপাদন করিবেই করিবে, সেই বস্তুকেই আরম্ভবাদিগণ কর্ম বা স্পন্দ বলিয়া থাকেন।

৪র্থ, সামান্য বা জাতি। জাতি নানাপ্রকার—গোষ্ঠ, ঘটন, মহত্ত্ব প্রভৃতি। অনেক বস্তুতে অল্পগত নীত্য বর্ষগুলিকে নৈয়ায়িকগণ জাতি বলিয়া থাকেন। জাতিসম্বন্ধে বক্তব্য এত বেশী যে, একখানি বৃহৎ পুস্তক লিখা হইলে তবে নৈয়ায়িকগণের জাতিতত্ত্ব কথঞ্চিৎ বুকান সম্ভব; এখানে যতদূর সংক্ষেপে সম্ভব আমি জাতির পরিচয় দিলাম—বিভক্তভাবে ঐ সকল কথা এই প্রসঙ্গে বলা সম্ভব নহে।

৫য়, বিশেষ। এই পদার্থটিও বড় চূড়ান্ত। এক কথায় বলিতে গেলে বলিতে হয় যে, নীত্যত্ববাগুলির মধ্যে এমন এক-একটি ধর্ম আছে, বাহার বলে তাহার সজাতীয় ও বিজাতীয় অল্প সকল বস্তু হইতে পৃথক্ হইয়া পড়ে। সেই স্বভাবসিদ্ধ বৈলক্ষণ্যকেই কথায়-মতান্তরহীন দার্শনিকগণ বিশেষ বলিয়া

নির্দেশ করেন। বিশেষ কি বস্তু তাহা বুঝাইবার জন্য, নবা বৈশেষিকগণ আরও একটি বৃত্তির অবতারণা করিয়া থাকেন। তাঁহারা বলেন যে, একরূপ দেখিতে পাওয়া যায়, মাটিতে একটি আত্মবীজ বপন করিলে, ঐ বীজটি মাটির মধ্যে হইতেই নিজের সজাতীয় আত্মের উপাদান-কারণগুলিকে টানিয়া লইয়া ক্রমে একটি বৃহৎ বৃক্ষরূপে পরিণত হয়, অথবা আত্মের অন্ত্যস্ত উপাদান কারণগুলি, মাটির মধ্যে যাহারা পৃথক পৃথক ভাবে ছড়াইয়া থাকে, বীজ পুত্তিনার পরই তাহারা পরস্পর একত্র হইয়া সেই বীজের সহিত মিলিত হইয়া আত্মবৃক্ষ রূপে পরিণত হয়। যাহাই হউক না কেন, এক মাটিতে সকল প্রকার বৃক্ষের উপাদান কারণগুলি অন্তর্নিহিত থাকিলেও, উহারা সজাতীয় উপাদানদ্রব্যের সহিতই মিলিত হইয়া কাষরূপে পরিণত হয়, বিজাতীয় উপাদানগুলির সহিত মিলিত হইয়া কখনও বিসদৃশ কার্ণের উৎপাদক হয় না। এই যে উপাদানপরমাণুগুলির সজাতীয় পরমাণুর সহিত মিলিত হইবার, এবং বিজাতীয় পরমাণু সকলের সহিত মিলিত না হইয়া দূরে থাকিবার সামর্থ্য, সেই সামর্থ্যই বিশেষ পদার্থ। অর্থাৎ উপাদানরূপ পরমাণুসমষ্টির সদৃশপরমাণু-গুলির সহিত মিশ্রণ-শক্তি, এবং বিজাতীয় পরমাণুগুলি হইতে বিভিন্ন হইয়া থাকিবার সামর্থ্য বা বিজাতীয়-বিস্লেষণশক্তি—এই দ্বিবিধ শক্তিই বৈশেষিক দার্শনিকগণের মতে বিশেষ পদার্থ।

৬ষ্ঠ সমস্যা। সমস্যা একপ্রকার সম্বন্ধবিশেষ। কার্ণের সহিত উপাদান কার্ণের যে সম্বন্ধ তাহাকে সমস্যা বলা যাইতে পারে। সূত্রগুলি উপাদান কার্ণ, বস্তুখানি উপাদেয় কাষ। যদি বল, সূত্রগুলির সহিত বস্তুখানির সম্বন্ধ কি? তাহার উত্তরে আরম্ভবাদিগণ বলিবেন, সূত্রের সহিত বস্তুর যে সম্বন্ধ, তাহার নাম সমস্যা। এইরূপ দ্রব্যের সহিত স্তম্ভ ও কর্ণের যে সম্বন্ধ, তাহারও নাম সমস্যা। আবাব জাতি বা সামাজ্যের সহিত তাহার আবার দ্রব্য, স্তম্ভ ও কর্ণের যে সম্বন্ধ, তাহারও নাম সমস্যা। যেমন পৃথিবী-জাতির সহিত পৃথিবীরূপ দ্রব্যের যে সম্বন্ধ, তাহার নাম সমস্যা। এইরূপ নীলক বা

পাকস্থলি দুইটি আত্মার সহিত নীল গুণ ও পাক ক্রিয়া এই দুইটি আশ্রয়ের যথাক্রমে যে সঞ্চয়, তাহাও সম্ভব। তাহা ছাড়া, কণাদ-মতাজ্জ্বালী বার্ষনিক-গণ বলিয়া থাকেন যে, নিত্য দ্রব্যগুলির সহিত তাহাদের অত্যন্ত বিশেষেরও যে সঞ্চয় তাহাকে ও সম্ভব বলি যায়।

এই চয়প্রকার ভাব এবং চারিপ্রকার অতাবের স্বরূপ ভাল করিয়া জানিতে পারিলেই মানুষ মুক্ত হয়। কারণ, বিপরীত জ্ঞানই আমাদের দুঃখের কারণ, যাহা বাচা নয়, তাহাকে তাহা বলিয়া বুঝি বলিয়াই ত আমরা দুঃখভোগ করি। পূর্বে বলিয়াছি, আরম্ভবানিগণের মতে আত্মা নয়প্রকার দ্রব্যের অন্ততম। তাহার। বলেন, আত্মা দ্বিবিধ, জীবাত্মা এবং পরমাত্মা। জীবাত্মা অসংখ্য, যত দেহ তত জীবাত্মা। পরমাত্মা কিন্তু এক। জ্ঞান, সুখ, দুঃখ, ইচ্ছা, ঘেব ও যত্ন—এই ছয়টি জীবাত্মার বিশেষ গুণ। এই গুণ কয়টি অনিত্য—অর্থাৎ এই গুণ কয়টি জীবাত্মাতে সকল সময়ই যে থাকে তাহা নহে, সময় বিশেষে, ইহাদের মধ্যে কোন না কোন একটি গুণ জীবে উৎপন্ন হয়, এবং অচিরেই তাহা বিনষ্ট হয়। জীবের জন্ম বা মরণ নাই। দেহের সহিত জীবের সংযোগ ও বিয়োগ, যথাক্রমে জন্ম ও মৃত্যু বলিয়া কথিত হয়। ইহা না বুঝিয়াই ভ্রান্ত জীব “আমি মরিলাম” বা “আমি মরিব” এই প্রকার ভাবিয়া বুঝা দুঃখ ভোগ করে।

পরমাত্মার তিনটিমাত্র বিশেষ গুণ আছে—জ্ঞান, ইচ্ছা এবং যত্ন। পরমাত্মার এই তিনটি বিশেষ গুণ কিন্তু নিত্য, অর্থাৎ তাহার সর্ববিষয়ক ইচ্ছা, সর্ববিষয়ক জ্ঞান এবং সর্বকাৰ্য্যকূল প্রযত্ন, সর্বদাই বিদ্যমান আছে। পরমাত্মার সুখ, দুঃখ ও ঘেব নাই। এই সুখ, দুঃখ ও ঘেব জীবাত্মারই ধর্ম। দেহ প্রভৃতি অনিত্যবস্তুর সহিত জীবাত্মার অভেদজ্ঞান বা নিজস্বজ্ঞানই জীবাত্মার (সুখ ও দুঃখ ভোগরূপ) সংসারের কারণ। এই জ্ঞানই আরম্ভবানিগণের মতে অবিজ্ঞা বা বিপরীতজ্ঞান। এই জ্ঞানই আমাদের দাবজীয় দুঃখের কারণ। আমরা যদি বুঝি, আত্মা নিত্য, দেহ ও ইন্দ্রিয় আত্মা

নহে, দেহ ও ইন্দ্রিয়ের বিনাশ হইলেও আত্মার বিনাশ হয় না, তাহা হইলে আর আমরা দেহ বা ইন্দ্রিয়কে আত্মা বা আত্মীয় বলিয়া অভিমান করি না। এইপ্রকার দেহাত্মাভিমান নিবৃত্ত হইলে, আমাদের দুঃখের কারণও বিলুপ্ত হয়। দুঃখের ঐকান্তিক বিনাশই ত মোক্ষ। বস্তুনিচয়ের তত্ত্বজ্ঞানই অজ্ঞানকে নিবৃত্ত করে ও দুঃখনিবৃত্তিরূপ মোক্ষলাভের উপায় হইয়া থাকে। এই কারণে, জাগতিক বস্তুগণের যাহা স্বভাব, তাহা ভাল করিয়া জানা উচিত, সেই জ্ঞানলাভের প্রকৃত উপায় দর্শনশাস্ত্র। দর্শনশাস্ত্রের মধ্যে আরম্ভবাদ বা স্মৃতি ও বৈশেষিক দর্শনই প্রাচীন—স্বতন্ত্রঃ সৎসংস্কৃতির জন্ত এই আরম্ভবাদের অনুশীলন করা কর্তব্য। ইহাই হইল গোতম, কণাদ এবং তদ্ব্যতীত যাতী-দার্শনিক বা নৈয়ায়িকগণের উপদেশ।

## পরিণামবাদ বা সংকার্যবাদ

পরিণামবাদিগণের মতে, কার্য চিরকালই আছে এবং থাকিবে— কার্য কারণের রূপান্তরমাত্র, উৎপত্তির পূর্বে কার্য কারণে অব্যাক্তভাবে বিদ্যমান থাকে। আরম্ভবাদিগণ বলেন যে, উৎপন্ন হইবার পূর্বে কার্য একেবারেই অসং—অর্থাৎ তাহার কোন সম্ভাব্য থাকে না, উৎপন্ন হইয়া তবে কার্য সং হয়। পরিণামবাদের মতে, উৎপত্তির পূর্বে কার্য যদি অসং বা অভাবরূপ হয়, তাহা হইলে কোনরূপেই তাহাকে সং করা যাইতে পারে না, যাহা অসং তাহা কখনই সং হয় না, আবার যাহা সং তাহা কখনই অসং হইতে পারে না।

মনে কর, তিল কারণ, তৈল কার্য, তিলের মধ্যে তৈল যদি অব্যাক্তভাবে না থাকিত, তাহা হইলে ঘানিতে পিষিয়া তিলের মধ্যে হইতে তৈল বাহির করিতে কেহ কি সমর্থ হইত? বালুকারাশি হইতে পিষিয়া কেহই তৈল বাহির করিতে পারে না, কিন্তু তিলরাশি হইতেই পিষিয়া তৈল বাহির করা যায়—ইহার কারণ কি? ইহার কারণ এই যে, বালুকার মধ্যে তৈল অব্যাক্তভাবে বিদ্যমান নাই, সুতরাং সহস্র চেষ্টা করিয়াও বালুকা হইতে তৈল বাহির করা যায় না, কিন্তু তিলের মধ্যে তৈল অব্যাক্তভাবে আছে, এইজন্যই একটু আয়াস স্বীকার করিলেই, তিল হইতে তৈল বাহির করিতে পারা যায়।

এই স্থলে আরম্ভবাদিগণ আপত্তি করিয়া থাকেন যে, বালুকার সহিত তৈলের কার্যকারণভাবরূপ সন্দেহ নাই, কিন্তু তিলের সহিত তৈলের কার্য-কারণভাবরূপ একটা সন্দেহ আছে, এই কারণে বালুকা হইতে তৈল বাহির হয় না, কিন্তু তিল হইতেই তৈল বাহির হয়। কারণ হইতেই কার্য হয়, যাহা বাহার কারণ নহে, তাহা হইতে সেই কার্য হইবে কিপ্রকারে?

ইহার উত্তর এই যে, মানিয়া লইলাম, কারণের সহিত কার্যের

কার্যকারণভাবরূপ একটা সম্বন্ধ আছে বলিয়া, কারণ হইতেই কার্য হয়—  
 তিলের সহিত তৈলের ঐক্লপ সম্বন্ধ আছে বলিয়াই তিল হইতে তৈল উৎপন্ন  
 হয়। কিন্তু জিজ্ঞাসা করি, সম্বন্ধ বলিলে আমরা কি বুঝি? আমরা বুঝি, দুইটি  
 পৃথক বস্তুর পরস্পর মিলনই সম্বন্ধ। যানিঘরে তিলগুলি ফেলিয়া পিষিবার  
 পূর্বে, আরম্ভবাগিণের মতে, তৈল গগনকুসুমের জায় অলীক; যাহা অলীক,  
 তাহার সহিত কাহারও কোনপ্রকার সম্বন্ধ কিছুতেই সম্ভবপর নহে; তাহাই  
 যদি হইল—তবে তৈল উৎপন্ন হইবার পূর্বে, তিলের সহিত তাহার কোন  
 সম্বন্ধ থাকাই সম্ভবপর নহে, সুতরাং তাহার সহিত তিলের কার্যকারণ ভাবরূপ  
 সম্বন্ধও অসম্ভব। ফলে সাড়াইল যে, উৎপত্তির পূর্বে তৈল অসৎ বলিয়া  
 তাহার সহিত কাহারও কোন প্রকার সম্বন্ধ নাই। তিলের সহিত যেমন  
 তাহার কোন সম্বন্ধ নাই, বালুকার সহিতও তাহার সেইরূপ কোন সম্বন্ধ নাই।  
 কোন সম্বন্ধ নাই, অথচ তিল হইতে তৈল উৎপন্ন হইতে পারে, ইহা যদি  
 সম্ভব হয়, তাহা হইলে, কোন সম্বন্ধ নাই বলিয়া বালুকা হইতে তৈল উৎপন্ন  
 হইতে পারে না, এই প্রকার বলাও যুক্তিহীন হইয়া পড়িতেছে। দুইটি পদার্থ  
 যদি সং হয়, তাহা হইলে তাহাদের মধ্যে কোন না কোন একটা সম্বন্ধও  
 সম্ভবপর হয়। অসত্তের বা অলীকের সহিত, সত্তের বা সত্তোর কোন সম্বন্ধই  
 হইতে পারে না—এই নিয়মাত্মসারে অবশ্যই ইহা স্বীকার করিতে হইবে যে  
 তিলের সহিত তৈলের কোনপ্রকার সম্বন্ধ আছে বলিয়া যদি তিল হইতে  
 তৈল উৎপন্ন হয়, তাহা হইলে নিশ্চয়ই, তৈল উৎপন্ন হইবার পূর্বেও তিলের  
 সহিত তাহার সম্বন্ধ ছিল এবং সম্বন্ধ ছিল বলিয়া ইহাও মানিতে হইবে যে,  
 উৎপত্তির পূর্বে তৈল বিদ্যমান ছিল, কারণ, যাহা বিদ্যমানই নহে—তাহার  
 অপরের সহিত সম্বন্ধ হইবে কিপ্রকারে? সুতরাং ইচ্ছা না থাকিলেও  
 আরম্ভবাগিণকে ইহা স্বীকার করিতেই হইবে যে, তৈল প্রভৃতি কার্য  
 উৎপত্তির পূর্বেও তিলের মধ্যে অব্যক্তভাবে বর্তমান ছিল।

একণে আপত্তি হইতে পারে যে, উৎপত্তির পূর্বে কার্য যদি বিদ্যমানই



রহিল, তবে তাকে উৎপন্ন করবার জন্ত, আবার আমরা প্রযত্ন করি কেন ? যাহা স্বতঃসিদ্ধ, তাহাকে উৎপন্ন করিবার চেষ্টা কি বাতুলের চেষ্টা নহে ? পরিণামবাদিগণ ইহার উত্তর এইপ্রকারে করিয়া থাকেন যে, যেমন অন্ধকার-পূর্ণ গৃহে আমাদের প্রয়োজনীয় কোন বস্তু থাকিলেও, তাহাকে দেখিতে পাই না বলিয়া, সেই বস্তুর দ্বারা আমাদের প্রয়োজন সিদ্ধ হয় না ; তাহার দ্বারা প্রয়োজন সিদ্ধ করিতে হইলে আমাদের প্রথমতঃ কর্তব্য এই যে, প্রদীপাদির সাহায্যে ঐ বস্তুটিকে অভিব্যক্ত করা। অবশ্য কেহই বলিলে না যে, প্রদীপের দ্বারা সেই বস্তুটির অভিব্যক্তি করিলাম বলিয়া, আমি সেই বস্তুটির উৎপাদন করিলাম ; সেইরূপ মাটির মধ্যে ঘটাদিকার্য, বা তিলের মধ্যে তৈলাদিকার্যও, অন্ধকারপূর্ণ স্থানে অবস্থিত বস্তুর দ্বায়, যখন অব্যক্ত ভাবে বিদ্যমান থাকে, তখন সেই ঘটাদি কার্য বা তৈলাদি কার্যকে অভিব্যক্ত করিবার জন্তই, আমরা প্রযত্ন করিয়া থাকি। এক কথায় বলিতে গেলে কার্ণের অভিব্যক্তিই তাহার উৎপত্তি, অসত্তের বা অলীকের অভিব্যক্তি বা উৎপত্তি অসম্ভব। যাহা পূর্ব হইতেই সিদ্ধ আছে, তাহারই অভিব্যক্তি বা উৎপত্তি সম্ভবপর ; যাহা অসৎ বা গগনকুহলের দ্বায় অলীক, তাহার অভিব্যক্তি বা উৎপত্তি কিপ্রকারে সম্ভবপর ?

পরিণামবাদিগণ আরও বলিয়া থাকেন নিকটে বস্তু বর্তমান থাকিলেও যে আমরা সময়বিশেষে তাহাকে দেখিতে পাই না, তাহার হেতু কি ? আবরণের স্ফাবই বস্তুকে না দেখিবার কারণ নহে কি ? আমার পাঁচহাতের মধ্যে ঘট থাকিলেও যদি মধ্যস্থানে একটি প্রাচীর বা পর্দা থাকে, তাহা হইলে, ঐ ঘটটি আমি দেখিতে পাই না, কারণ প্রাচীর বা পর্দারূপ আবরণ দ্বারা ঐ ঘট আবৃত। ঐ প্রাচীর বা পর্দারূপ আবরণকে যে পৰ্ব্বত অপসারিত করিতে না পারা যায়, সেই পৰ্ব্বত, ঐ দ্রব্যকে অভিব্যক্ত করিতে পারা যায় না, হতবাহু ঐ আবৃত বস্তুটিকে অভিব্যক্ত করিবার জন্ত ঐ আবরণকে বিনষ্ট করিতে বা সরাইতে হইবে। এই আবরণের

অপসারণ করিবার জন্য আমাদের যে চেষ্টা, তাহা ঐ আবৃত বস্তুর উৎপত্তির কারণ নহে কিন্তু তাহা আবৃত বস্তুর অভিব্যক্তির কারণ; উৎপত্তির পূর্বে মাটির মধ্যে যে ঘট আছে, তাহা অব্যক্তভাবে আছে, তাহার সেই অব্যক্তভাবে বা আবরণকে দূর করিবার জন্যই মুক্তিকার প্রযত্ন করে; যে ঘট নাই, গাছা গগনকুহলের দ্বায় অসং, তাহাকে কেহই উৎপন্ন করিতে পারে না; ইহা যেন আমাদের মনে থাকে।

একণে ভিজ্ঞান্য হইতে পারে যে, উৎপত্তির পর ঘট যখন আবৃত হয়, সেই অবস্থাতেই ঘটের আবরণ বলিলে আমরা যেমন প্রাচীর বা পর্দা প্রভৃতি বিষয়গুলিকে বুঝিয়া থাকি—সেইরূপ যখন ঘট মুক্তিকার মধ্যে উৎপত্তির পূর্বে আবৃত থাকে, তখন তাহার আবরণ বলিলে আমরা কি বুঝিব? ইহার উত্তর এই যে, ঘট যেমন মুক্তিকার অবস্থাবিশেষ, সেইরূপ পিণ্ডতাব বা চূর্ণতাবপ্রভৃতি মুক্তিকার আরও অনেকগুলি অবস্থা আছে, সেই অবস্থা সমূহও ত মাটি, হয় পিণ্ড, না হয় চূর্ণ, না হয় কালা, না হয় ঘট, এইরূপ কোন না কোন একটি অবস্থাকে ছাড়িয়া মাটি থাকিতেই পারে না। পিণ্ড, চূর্ণ, কালা, বা ঘট প্রভৃতি মাটির যে সকল অবস্থা আছে, সেই অবস্থাগুলিকে ছাড়িয়া দিলে মাটির কি অস্তিত্ব আমরা বুঝি? কিছুই না। মাটি বলিলে পিণ্ড বা চূর্ণ প্রভৃতির মধ্যে কোন না কোন একটি ব্যক্ত অবস্থাট আমরা বুঝিয়া থাকি। অর্থাৎ আমরা পিণ্ড প্রভৃতি অবস্থার মধ্যে কোন না কোন একটি অবস্থাকেই বুঝিয়া থাকি, ঐ সকল অবস্থাগুলি ছাড়িয়া দিলে মাটি বলিয়া প্রসিদ্ধ কোন একটা পৃথক বস্তুকে আমরা যে ধারণা করিতেই পারি না, ইহা কে না বুঝে? তাহাই যদি হইল, অর্থাৎ অবস্থাবিশেষ ছাড়া কারণের একটা সাধারণ-অস্তিত্ব যদি অসম্ভবই হইল; তবে ইহাও স্বীকার করিতে হইবে যে, ঐ অবস্থাবিশেষগুলির স্বতাবও এই যে, উহার পরস্পর পরস্পরের আবরণ করিয়া থাকে। এই দেখ না কেন, যে সময় মাটি পিণ্ডভাবে ব্যক্ত থাকে, তখন তাহার ঘটতাব, চূর্ণতাব, কর্দমতাব প্রভৃতি

অন্ত অবস্থাবিশেষগুলি আবৃত্তি থাকে, অর্থাৎ কারণের যে অবস্থাবিশেষ ব্যাক্ত হয়, সেই অবস্থাবিশেষ অল্প সকল অবস্থাগুলিকে আবৃত্তি বা অব্যাক্ত করিয়া রাখে। এক কথায় বলিতে গেলে, কারণের ব্যাক্ত অবস্থাবিশেষ তাহার অব্যাক্ত অবস্থাগুলির আবরণক। যেমন, মাটির পিণ্ডাবস্থা যখন ব্যাক্ত হয়, তখন তাহার পিণ্ডতাব ব্যতিরেকে আর যত অবস্থা আছে, সেই সকল অবস্থাগুলিই আবৃত্তি হয়। আবার ইহাও দেখিতে হইবে যে, পিণ্ডতাবরূপ অবস্থা অভিব্যাক্ত হইলে, যেমন অপর সকল অবস্থাকেই উহা অব্যাক্ত করিয়া রাখে বলিয়া পিণ্ডতাবকে ঐ সকল অবস্থাগুলির আবরণ বলা যায়, সেইরূপ, পিণ্ডতাবকেও সময়বিশেষে অব্যাক্ত করা বা তাহার আবরণ হওয়া অল্প অবস্থামাত্রেরই স্বভাব। পিণ্ডতাব ছাড়া মাটির আর যত অবস্থা আছে সেই সকল অবস্থাও আবার পিণ্ডতাবের আবরণ করিতে পারে। যখন পিণ্ডতাব ছাড়া অল্প যে কোন চূর্ণাদি অবস্থা অভিব্যাক্ত হয়, সেই অবস্থাই তখন পিণ্ডতাবকে আবৃত্তি করিয়া থাকে ইহা সকলেরই বিদিত আছে। এইক্ষণে বুঝিতে পারা গেল যে, মাটির মধ্যে, যখন ঘট অব্যাক্ত থাকে, তখন তাহার আবরণ বলিলে আমরা বুঝিব যে, ঘটতাব ছাড়া কোন না কোন একটি অবস্থা বিশেষ মাটিতে অভিব্যাক্ত আছে, এবং সেই অভিব্যাক্ত অবস্থাই ঘটের আবরণ, সেই আবরণটি হঠাৎইতেই পারিলেই, আমাদের সম্মুখে ঘটতাব অভিব্যাক্ত হইবে।

এইক্ষণে একটি আপত্তি হইতে পারে যে, পিণ্ডতাবরূপ আবরণকে দূর করিতে পারিলেই যদি ঘটকে অভিব্যাক্ত করিতে পারা যায় তাহা হইলে মূলমন্ত্রাঘাতে পিণ্ডতাবটি ভাঙিয়া দিলেই ঘট ব্যাক্ত হয় না কেন? ইহার উত্তর এই যে, পিণ্ডতাব যেমন ব্যাক্ত হইলে ঘটকে আবৃত্তি করে, সেইরূপ চূর্ণতাব ব্যাক্ত হইয়া ঘটকে অব্যাক্ত করিয়া দিতে পারে। সুতরাং ঘটকে ব্যাক্ত করিবার চেষ্টা যে, কেবল পিণ্ডতাবকে অব্যাক্ত করিবার বা ভাঙিবার চেষ্টা, তাহা নহে, কিন্তু পিণ্ডতাব ছাড়াও যে যে অবস্থাবিশেষ ঘটের আবরণ হইতে

পারে—সেই সেই অবস্থাবিশেষও বাহ্যতে অভিযুক্ত না হইতে পারে, তাহার অল্প চেষ্টাও ঘটকে ব্যক্ত করিবার চেষ্টার মধ্যে পরিগণিত। অর্থাৎ পিতৃ-ভাবে ভাবকে ভাবিবার চেষ্টাও কহিতে হইবে, সঙ্গে সঙ্গে, পিতৃভাব ভিন্ন চূর্ণভাবাদি অবস্থাবিশেষের অভিযুক্তিকেও নিবারণ করিতে হইবে। এই দুইটি চেষ্টা সর্বাঙ্গসম্পন্ন হইলে, মাটির খঁড়ার অভিযুক্ত হইয়া পড়ে। এই প্রকার অভিযুক্তকেই লোক উৎপত্তি বলিয়া থাকে। আবরক অবস্থাকটিকে অব্যক্ত কথার চেষ্টাও লোকে করিয়া থাকে গগন-কুম্বকল্প অসং কার্যকে সং করিয়া উৎপন্ন করিবার চেষ্টা কেহই করে না। সুতরাং আরম্ভবাদিগণের মতে যে অসত্যের উৎপত্তি তাহার অর্থ, অব্যক্তের ব্যক্তভাব ছাড়া, অল্প কিছুই হইতে পারে না।

এই সকল পরিণামবাদিগণের সংকার্যসিদ্ধির পক্ষে মোটামুটি যুক্তি। এই বিষয়ে আর অনেক সদ্যুক্ত আছে, এই ক্ষুদ্র পন্থকে সেই সকল যুক্তির বিষয় আলোচনা সম্ভব নহে। সুতরাং এইক্ষেণে পরিণামবাদ সম্বন্ধে অবজ্ঞা জ্ঞেয় করেকটি কথা বলিয়া আমি পরিণামবাদের প্রসঙ্গ সমাপ্ত করিতে চাছি।

পূর্বেই বলিয়াছি যে, পরিণামবাদ বা সংকার্যবাদ একই বস্তু, এই মতে, এ জগতের কোন বস্তুই বিনষ্ট হয় না সুতরাং কোন বস্তু উৎপন্নও হয় না।

সাংখ্য ও পাণ্ডুল দর্শনে এই পরিণামবাদই অবলম্বিত হইয়াছে। সাংখ্য ও পাণ্ডুল দর্শনের মধ্যে পার্থক্য অতি সামান্য। এই উভয় মতেই কারণী কারণ, ব্যক্তাবস্থাই কার্য, আর অব্যক্তাবস্থাই কারণ। যে সময়ে জগতের পরিদৃশ্যমান বাবতীয় কার্যই অব্যক্তাবস্থা প্রাপ্ত হয়, সেই সময়কে প্রলয় বলা যায়। সেই দৃশ্যমান বিশ্বের অব্যক্তাবস্থাই, এই উভয়মতে, প্রকৃতি এই নামে কথিত হয়। প্রকৃতি, প্রাধান বা অব্যক্ত এই তিনটি নামের একই অর্থ। সেই অব্যক্তাবস্থারূপ মূল কারণ হইতে এই পরিদৃশ্যমান বিশ্ব যে ক্রমে প্রোদ্বৃত্ত হইয়াছে, বিবৃত্ত ভাবে তাহার উল্লেখ সাংখ্য ও পাণ্ডুল দর্শনে দেখিতে পাওয়া যায়।

অব্যক্তের স্বরূপ কি ? সাংখ্যাচার্যগণের মতে—সত্ত্ব, রজঃ ও তমঃ এই তিনটি পরস্পর বিরুদ্ধস্বভাবের গুণ পরস্পর সমভাবে বিস্তৃত থাকিলে, ঐ গুণ-ত্রয়কেই অশাক্ত বা প্রধান বলা যায়। সেই গুণত্রয় কি ? সাংখ্য-মতে জগতের বাবৎ জড় পদার্থই সেই গুণত্রয়ের ন্যূনাধিক ভাবে মিশ্রণের ফল। সকল বস্তুই স্তব্ধ, দুঃখ ও মোহরূপ ধর্মের আশ্রয়। দৃষ্টান্তস্বরূপে সাংখ্যাচার্যগণ বলিয়া থাকেন যে, একটি পদ্মযন্ত্র স্তম্ভরী যুবতিকে দেখিলেই আমরা বেশ বুঝিতে পারি যে, ঐ যুবতি স্তব্ধ, দুঃখ এবং মোহের বা অবসাদের আশ্রয় বা মূর্তি। সেই স্তম্ভরী যুবতি হাহার পত্নী এবং অমুরাগের পাত্রী, তাহার পক্ষে ঐ যুবতি স্তব্ধের মূর্তি। কারণ ঐ যুবতিকে দেখিলে তাহার জনয়ে স্তব্ধের উপলব্ধি হয়। যদি বল, যুবতি স্তব্ধের কারণ হইতে পারে,—স্তব্ধ হইবে কিরূপে ? তাহার উত্তরে সাংখ্যাচার্যগণ বলিয়া থাকেন যে, বাহ্য বিষয় স্তব্ধময় না হইলে, বাহ্য বিষয়ের অন্তর্ভব দ্বারা স্তব্ধের আবাসন করিতে কেহই সমর্থ হইত না। যুবতির স্তব্ধময় স্বরূপ যুবকের অন্তঃকরণে প্রতিফলিত হইলে, তাহার অন্তঃকরণেও যে স্তব্ধময় সত্ত্বগুণ আছে, তাহারই অভিব্যক্তি হয়। সম্ভ্রান্তীয় বস্তুর সহিত সম্পর্ক হইলে অনেক স্থলে দেখিতে পাওয়া যায় যে সম্ভ্রান্তীয় বস্তুর অভিব্যক্তি হয়। ইহা দার্শনিকগণের নিকটে অবিশদিত নহে। এই দেখ না কেন আমাদের গ্রাণেশ্রিয় পার্শ্বব, পুষ্পও একটি পার্শ্বব বস্তু ; গ্রাণেশ্রিয় যখন পার্শ্বব, তখন তাহাতে গন্ধরূপ ধর্ম নিশ্চয়ই আছে, কারণ পৃথিবীর অগাধারণ ধর্ম গন্ধ, যে বস্তু পৃথিবী হইতে উৎপন্ন, গন্ধ তাহাতে থাকিবেই থাকিবে। এক্ষণে দেখ, পুষ্পের গন্ধরূপ যে ধর্ম আছে, তাহাকে অভিব্যক্ত করিতে হইলে, গন্ধযুক্ত যে গ্রাণেশ্রিয়, তাহার সহিত সেই পুষ্পের সন্ধ বা সন্নিবর্ত হওয়াই চাই। আমাদের চক্ষুরূপ ইন্দ্রিয়ের ধর্ম গন্ধ নহে, উহার ধর্ম রূপ, কারণ চক্ষু পার্শ্বব নহে, কিন্তু তৈজস ; সুতরাং কোন বস্তুতে রূপের উপলব্ধি করিতে হইলে, রূপযুক্ত যে চক্ষু তাহার সহিত, ঐ রূপযুক্ত বস্তুর সন্নিবর্ত হওয়া চাই। গন্ধযুক্ত গ্রাণেশ্রিয়ের সহিত, রূপের সন্নিবর্ত হইলেও, আমরা

রূপের উপলব্ধি করিতে পারি না। ইহা দ্বারা সিদ্ধান্ত এই হইতেছে যে, সদৃশ কারণের সহিত সম্পর্ক হইলে, সদৃশ ধর্মের অনুভূতি করিতে পারা যায়। যেমন গন্ধের উপলব্ধি করিতে হইলে, গন্ধযুক্ত যে গ্রাণেশিয়, তাহার সহিত গন্ধ-বিশিষ্ট বস্তুর সম্পর্ক হওয়া আবশ্যক। রূপের উপলব্ধি করিতে হইলে, রূপযুক্ত যে ইন্দ্রিয়, অর্থাৎ চক্ষু; তাহার সহিত রূপের সন্নিবিষ্ট হওয়া আবশ্যক। এই নিয়মাক্রমে, যখন আমরা মনে মনে সুখের উপলব্ধি করি, সে সময় সুখময় কোন বস্তু সহিত, আমাদের মনের সন্নিবিষ্ট বা সম্বন্ধ হওয়াই চাই। অতএব, যুবকের মনে যে সুখ অব্যক্তভাবে আছে, তাহার উপলব্ধির পূর্বে, যুবকের মনের সতিতে, কোন সুখময় বিষয়ের সন্নিবিষ্ট আবশ্যক। সেই তরুণী যুগ্মরূপী সুখময় মূর্তিতে যখন যুবকের অঙ্গুরণে প্রবেশ করে, তখনই অন্তরাগপূর্ণ যুবা নিজের অঙ্গুরণের সুখময় অবস্থার অনুভব করিতে সমর্থ হয়। এইপ্রকার, যাহার দ্বন্দ্বের অন্তরাগ আছে, অর্থাৎ ঐ যুবা যাহার পত্নী নহে, সেই যুবাব পক্ষে, ঐ যুবা যি হুঃখময় মূর্তিতে তাহার অঙ্গুরণে প্রবিষ্ট হয়, এবং তদীয় অঙ্গুরণের হুঃখময় অবস্থাকে অভিযুক্ত করিয়া দেয়। আবার কোন কোন কামাক্ষ যুবকের ক্ষণে, ঐ যুবা যি মোহময় বা বিভাদময় মূর্তিতে প্রবিষ্ট হইয়া, তাহার দ্বন্দ্বের মোহময় বা বিভাদময় অবস্থাকে অভিযুক্ত করিয়া থাকে। এই সকল দেখিয়া, সাংখ্যচাৰ্যগণ কল্পনা করিয়া থাকেন যে, ঐ যুবা যি, সুখ হুঃখ ও মোহ এই ত্রিগুণের সমষ্টি ছাড়া, আর কিছুই নহে।

দ্ব্যাক্রমে সুখ, দুঃখ এবং মোহই, সত্ত্ব, রজঃ, ও তমঃ, এই তিনটি নামের দ্বারা অভিহিত হয়। সকল বস্তুই সুখ, দুঃখ, ও মোহরূপ ত্রিগুণে গঠিত। ত্রিগুণ অর্থাৎ সুখ, দুঃখ ও মোহময় বস্তু, যখন যেক্রমে—অর্থাৎ সুখ, দুঃখ বা মোহরূপে, আমাদের নিকটে অভিযুক্ত হয়, তখন তাহা আমাদের দ্বন্দ্বেরও, দ্ব্যাক্রমে সুখ, দুঃখ, বা মোহকেও অভিযুক্ত করিয়া তুলে। এক কথায় বলিতে গেলে, বাহ্য প্রকৃতির সহিত, আমাদের আন্তর প্রকৃতি, একসূত্রে গাঁথা আছে। বাহ্য প্রকৃতির অভিযুক্ত অবস্থা আমাদের আন্তর প্রকৃতিতে, সদৃশ অবস্থাকেই অভিযুক্ত করিয়া থাকে।

স্বপ্ন, রক্তঃ, এবং তমঃ এই ত্রিবিধ গুণ যে, কেবল তথ, দুঃখ এবং মোহ-  
 স্বরূপ—তাহা নহে, ইহাদের আরও অনেক প্রকার স্বভাব দেখিতে পাওয়া  
 যায়। সূর্যের জ্বালা, প্রকাশ, লাবণ্য ও প্রসাদ—সব্দের স্বভাব। চন্দ্ৰের নির্মল  
 জ্যোৎস্নার উপর নমন পতিত হইলে হৃদয়ে কেমন একটা প্রকাশময়,  
 লাবণ্যময় এবং প্রসাদময় ভাব উদ্ভূত হয়, তাত্ কামরা প্রত্যেকেই সময়  
 বিশেষে অনুভব করিয়া থাকি। কেন এমন হয়? ইহার কারণ এই যে,  
 চন্দ্ৰের জ্যোৎস্না ত্রিগুণ হইলেও তাহাতে সবগুণের আবির্ভাব অধিক, তাহাতে  
 রক্তোগুণ এবং তমোগুণের অবস্থা অভিভূত। যে বস্তুর প্রসাদময়, লাবণ্যময় এবং  
 প্রকাশময় ভাব সর্বদাই অভিযুক্ত, তাহার সহিত যখনই আমার মনের সঙ্গ  
 হয় এবং মন তৎস্বরূপে বিভোর হয়, তখন আমাদের মনের উপাদান যে  
 সবগুণ, তাহাও অভিযুক্ত হয়; সুতরাং আমাদের মনে তখন প্রসাদময়  
 লাবণ্যময় ও প্রকাশময় ভাব অনুভূত হয়। এইরূপ রক্তোগুণেরও, দুঃখ ছাড়া  
 আরও কতকগুলি স্বভাব আছে, যথা, চাকল্য বা ক্রিয়া, সঙ্গপ্রবণতা, পরি-  
 বর্তনশীলতা প্রভৃতি। এই সকল স্বভাব, যে-সকল বাহ্য বস্তুতে ব্যক্ত হয়,  
 সেই সকল বস্তুর সহিত আমাদের মনের সম্পর্ক হইলে, আমাদের মনেও ঐ  
 সকল ভাবের অনুভূতি হয়। তমোগুণেরও বিবাদ ছাড়া আরও অনেক  
 স্বভাব আছে, যথা, জড়তা, অবলাদ, মোহ, আবরণ ও অব্যক্তগুণত্ব।  
 এই সকল ভাবগুলি যে সকল বাহ্য বস্তুতে অভিযুক্ত হয়, তাহার সহিত  
 আমাদের অঙ্গঃকরণের সম্পর্ক হইলে, সময়ে সময়ে আমরাও ঐ সকল ভাবের  
 অনুভূতি করিয়া থাকি।

একপে প্রকৃতির অনুসরণ করা যাক। সেই ত্রিগুণ অর্থাৎ স্বপ্ন, রক্তঃ এবং  
 তমোগুণময় অব্যক্ত, যে সময়, বৈধম্য প্রাপ্ত হয়, অর্থাৎ সমভাবে অবস্থিত  
 স্বপ্ন, রক্তঃ এবং তমোগুণের যথো, রক্তোগুণ যে সময় প্রবল হইয়া তমোগুণ  
 এবং সবগুণকে বৈধম্যযুক্ত করিয়া তুলে সেই সময়, সবগুণ এবং তমোগুণ  
 অল্প বা বিস্তারভাবে অভিভূত হয়, অথচ কার্যোদ্ভূত হয়। এই গুণের

বৈষম্যই, বিশ্বস্থিতির প্রথম অবস্থা। এই অবস্থার পরই, সেই জিগ্মশুপ্রকৃতি, 'মহত্ত্ব বা মহান' এই নামে প্রথিত যে কার্যাবস্থা, তদ্রূপে অভিযাক্ত হয়। এই মহত্ত্ব কি? জগতে যত জীবাত্মা আছে, সেই সকল জীবাত্মার অতিমুখ্য অন্তঃকরণ বা সমষ্টিবুদ্ধিশক্তিই সাংখ্যামতের মহত্ত্ব, বা মহান। স্থিতির পূর্বাভাস, আত্মার এই সমষ্টি বুদ্ধিশক্তির বিকাশ না হইলে, এই বিচিত্র কৌশলময় জড় জগৎ কিছুতেই সৃষ্ট হইতে পারে না—এই প্রকার সিদ্ধান্তের প্রতি আস্থা থাকার নিবন্ধনই, সাংখ্যাচাৰীগণ জীবসমূহে সমষ্টিবুদ্ধি শক্তিকেই অবাক্তপ্রকৃতির সর্বপ্রথম ব্যাক্তাবস্থা বলিয়া নির্দেশ করিয়া থাকেন।

আমাদের দার্শনিকগণ অনেককেই বলিয়া থাকেন যে, এ জগতের যে কাহ্নেই একটি শৃঙ্খলা বা নিয়মকৌশল দেখিতে পাওয়া যায়, সেই কাহ্নই যে বুদ্ধিপূর্বক সৃষ্ট হয়, তাহা সকল স্থলেই আমবা দেখিতে পাঠ। একটি প্রোক্ত প্রোশাদ, একটা বড় পুল, বেলগাড়ি, ট্রামগাড়ি প্রভৃতি শৃঙ্খলময় ও কৌশলপূর্ণ নিয়মবদ্ধ কাহ্নগুলির স্বভাব দাঁহাবা পৰ্যবেক্ষণ করিয়াছেন, তাঁহারা কি কখন অগ্নেও ভাবিতে পারেন যে ঐসকল কাহ্ন অগ্নে কোন মন্ত্রের কল্পনাবাহিত্যে প্রবল না করিয়া, একেবারে আপনা আপনাই হইয়া পড়িয়াছে? কখনই নহে, কারণ আমরা সকলেই বিশ্বাস করিয়া থাকি যে, এই সকল কৌশলময় কাহ্নগুলিকে, কোন স্বদক্ষ ব্যক্তি, কল্পনার সাহায্যে, প্রথমে তাহার মনের মধ্যে ঠিক করিয়া গড়িয়াছিল, পরে কতকগুলি বাহ্য উপকরণ সংগ্ৰহ করিয়া সে, তাহাব মানস কাহ্নকে—বাহ্যকাহ্নাকারে পরিণত করিয়াছে। সেইরূপ, এই বিচিত্র কৌশলময় জগৎ যাহার প্রত্যেক পরমাণু হইতে বিশাল পৰ্বত পৰ্যন্ত অনন্ত বৈচিত্র্যময় বস্তুনিচয়, উৎপত্তি, স্থিতি ও বিলয়-রূপ নিয়মের দ্বারা আবদ্ধ, এবং সকলে, সকলের জন্ত, সকলের সহিত মিলিত বস্তু, প্রতিকূল বৈচিত্র্যময় ভবিষ্যতের দিকে একই নিয়মে অগ্রসর হইতেছে, এই কৌশলময় জগৎও যে, ইহার বাহ্য ভাবে অভিযাক্তির পূর্বে, কোন না কোন বুদ্ধিবৃত্তিতে অঙ্কিত হয় নাই, তাহা কে বলিতে পারে?



সেই বুদ্ধিশক্তি কাহার? যে ভোক্তা সেই ত জ্ঞাতা হইয়া থাকে, সুতরাং, ভোক্তা ত জীবই, এবং ঐ বুদ্ধিই ত জীবেরই বুদ্ধি, সেই জীবও আবার অসংখ্য, অতএব অসংখ্য জীবের অসংখ্য বুদ্ধিশক্তির অভিব্যক্তিই যে এই বাহ্য প্রপঞ্চের সৃষ্টিব পূর্বরূপ, তাহাতে সন্দেহ করিবার বড় একটা হেতু দেখা যায় না।

মহত্ত্ব সৃষ্টির পরই, সেই অব্যক্ত অহংকাররূপে অভিব্যক্ত হয়। বুদ্ধিশক্তির বিকাশের পরই, আমাদের অহংত্বের অভিব্যক্তি হইয়া থাকে। এই সর্বাভূতবাস্তব নিয়ম দেখিয়াই যে, সাংখ্যাচাৰ্যগণ মহত্ত্ব হইতে অহংত্বের উৎপত্তি বা অভিব্যক্তি কল্পনা করিয়াছেন, সে বিষয়ে সন্দেহ নাই।

অহংত্বের অভিব্যক্তির পরই, আমাদের ইন্দ্রিয়াভিমান এবং বিষয়াভিব্যক্তি হয়। এই কারণে, সাংখ্যদর্শনে, অহংত্ব হইতে দ্বিবিধ সৃষ্টিরই উল্লেখ দেখিতে পাওয়া যায়—ইন্দ্রিয়সৃষ্টি এবং স্থল ভূতসমূহের উপাদানরূপ সূক্ষ্ম ভূতনিষ্কৃতির সৃষ্টি। সেই ইন্দ্রিয় দ্বিবিধ—জ্ঞানেন্দ্রিয় এবং কর্মেন্দ্রিয়। জ্ঞানেন্দ্রিয়—পাঁচটি চক্ষু, কর্ণ, স্রাণ, শ্রোত্র ও ত্বক্। কর্মেন্দ্রিয়ও পাঁচটি, বাক, গাণি, পাদ, পায়ু ও উপস্থ। মন বলিয়া যে ইন্দ্রিয়টি আছে, তাহা জ্ঞানেন্দ্রিয় ও কর্মেন্দ্রিয় এই উভয়েরই পরিচালক, এই কারণে, সাংখ্য দর্শনে মনোরূপ ইন্দ্রিয়ের, জ্ঞানেন্দ্রিয় এবং কর্মেন্দ্রিয় এই দ্বিবিধ বিশেষণের দ্বারা, পরিচয় দেওয়া হইয়া থাকে।

অহংত্ব—বিষয় বা ভোগ্যবস্তুরূপে পরিণত হইলে—তাহাকে দুই ভাগে নির্দেশ করা যায়, যথা, প্রথম, সূক্ষ্মভূত বা পঞ্চতন্মাত্র; দ্বিতীয়, স্থলভূত বা ক্রিতি, জল, তেজ, বায়ু, এবং আকাশ এই পঞ্চভূত। ক্রিতি প্রভৃতি পঞ্চভূতের যে সূক্ষ্ম বা কারণাবস্থা, তাহাকেই সাংখ্যদর্শনে তন্মাত্র বলিয়া নির্দেশ করা হইয়াছে। সেই তন্মাত্রও পাঁচ ভাগে বিভক্ত, যথা গন্ধতন্মাত্র, রসতন্মাত্র, রূপতন্মাত্র, স্পর্শতন্মাত্র এবং শব্দতন্মাত্র। পৃথিবীরূপ স্থলভূত পঞ্চতন্মাত্রেরই অভিব্যক্ত্যবস্থা। এই প্রকার অস্ত চারিটি মহাভূত, অর্থাৎ

জল, অগ্নি, বায়ু এবং আকাশ, বসন্তগ্রাস্ত প্রভৃতি চারিটি মূহুর্তের বা তন্মাত্রের অভিব্যক্তাবস্থা।

এই ত গেল অব্যক্ত ও ব্যক্ত, অথবা কারণ ও কার্যরূপে, জড় ভগ্নতের পরিণতিক্রম। এই কয়টি পদার্থ লটরাই জড় জগৎ। যে কোন বস্তুই জড় বলিয়া পরিগণিত, তাহা প্রকৃতি হইতে মহাত্মত পযন্ত কোন না কোন এক ভেদের মধ্যে প্রবিষ্ট। এই ব্যক্তাব্যক্তময় জড়জগৎ, আপনা হইতে আপনি, প্রকাশিত হইতে পারে না। যে প্রকাশের সহিত সংযুক্ত হইয়া ইহারা প্রকাশিত হইয়া থাকে সেই প্রকাশশক্তি বা চৈতন্যই, সাংখ্য মতের আত্মা। এই প্রকাশময় আত্মা নিত্য এবং অপরিণামী। যখন প্রকাশ পাওয়াই ইহার স্বভাব। এই প্রকাশশীল বস্তু, অবিবেকবশতঃ জড়ের সহিত মিশিয়া, যখন ব্যবহারের গোচর হয়, তখনই তাহাকে, আমরা সংসারী না বুদ্ধজীব বলিয়া নির্দেশ করি। এই প্রকাশশক্তির সহিত, জড়শক্তির অবিবেকমূলক মিলনই সংসার, এবং সংসারই—সকলপ্রকার দুঃখের মূল। আমার দেহ, আমি কৃশ, আমি দুঃখী, আমি পিতা, আমি পুত্র, এই প্রকার যে-সকল জ্ঞান, তাহাটী ত সংসারের সকল অনর্থের মূল।

আমি এই শব্দের প্রতিপাদ্য জ্ঞানময় বস্তুর সহিত, দেহপ্রকৃতি জড়বস্তু, অভিন্নভাবে মিলিত হইয়াই, সকল প্রকার জ্ঞানের বিষয় হইয়া থাকে। শাস্ত্র এবং আচার্যের উপদেশপ্রভাবে, যখন জীবের এই প্রকার অবিবেকমূলক ভ্রম-জ্ঞান নিবৃত্ত হইবে, অর্থাৎ প্রকাশময় অবিকারী আত্মার সহিত, পরিণামী ও অন্তর্য জড়ের, বাস্তবসম্বন্ধ কিছুতেই হইতে পারে না—এই প্রকার দৃঢ়নিশ্চয় হওয়া প্রযুক্ত, যে সময়, আমাদের আর দেহ টান্নিয় প্রকৃতিতে আত্মা-ভিমানের উদয় না হইবে, সেই সময় চইতেই আমাদের সকল প্রকার দুঃখের সহিত সম্বন্ধ নিবৃত্তি হইবে। তখন অধ্যাক্ত বা প্রকৃতি আর ব্যক্তভাবে প্রকাশ পাইয়া আমাদেরকে জড়রাজ্যে প্রবেশ করাইতে পারিবে না। আপনার উপর জড়ভাবে আরোপ করিয়া, জড় রাজ্যের মধ্যে আত্মার প্রবেশই, আত্মার

বহুভাব ; এই আত্মার বহুভাব দূর করিবার একমাত্র উপায় এই যে, আত্মা ও জড়ের প্রকৃত স্বভাব কি তাহাটী ভাল করিয়া বুঝা। সেই স্বভাব বুঝিতে হইলে, পরিণামবাদ বা সংকার্যবাদটি ভাল করিয়া বুঝা আবশ্যক। এই সংকার্যবাদের মূলভিত্তি ভাল করিয়া বুঝিলে, জীব ক্রমে আত্মা এবং অনাত্মার যথার্থ স্বরূপ বুঝিতে সমর্থ হয়, এবং সেই বুঝিবার ফলে, সর্বদুঃখের আত্মশান্তিকেন্দ্রবৃত্তিরূপ নিবাণমুক্তিকে লাভ করিয়া থাকে।

এতকালে পরিণামবাদের সংক্ষিপ্ত পরিচয় শেষ হইল। বিবর্তবাদ বা মায়াবাদ বুঝিতে হইলে, আরম্ভবাদ এবং পরিণামবাদের তত্ত্ব ধানিকটী জানা উচিত। যতটুকু না জানিলে মায়াবাদ বুঝা কঠিন হয়, আরম্ভবাদের এবং পরিণামবাদের ততটুকু পরিচয়ই, আমি এই প্রবন্ধে দিতে বাধ্য হইয়াছি ; তাহা ছাড়া আরম্ভবাদ ও পরিণামবাদ সম্বন্ধে আরও বহুতর জ্ঞাতব্য বিষয় আছে, এক্ষণে তাহা আলোচিত হইল না। আশা করি সন্মত পাঠক, আমার প্রকৃত উদ্দেশ্যের প্রতি লক্ষ্য করিয়া, এই আরম্ভবাদ এবং পরিণামবাদের ব্যাখ্যার অসম্পূর্ণতা তত্ত্ব, আমার ক্ষুদ্র মার্জনা করিবেন।

## মায়াবাদ বা বিবর্তবাদ

মায়াবাদ, বিবর্তবাদ বা অবৈতবাদ, একই সিদ্ধান্তের নাম। আচার্য শঙ্কর, এই মতের প্রাথমিক ব্যবস্থাপন করিয়া, ভারতের দর্শনশাস্ত্রকে অত্যন্ত সকল দেশের সকল দর্শনশাস্ত্রের মধ্যে, অতি উচ্চপদে স্থাপিত করিয়া গিয়াছেন। এই মায়াবাদ আমাদের দেশে নূতন নহে, উপনিষদে আমরা মায়াবাদের অঙ্কুর দেখিতে পাই। বৌদ্ধদার্শনিকযুগে এই মায়াবাদের প্রচার ও উচ্ছৃঙ্খলতা পর্যালোচনা উপলব্ধ হয়। আচার্য শঙ্কর এই মায়াবাদের পবিপূর্ণতা ও শুশ্রূষাসাধন করিয়া, ইহাকে, সর্ব দার্শনিকমতের শ্রেষ্ঠ বলিয়া, ব্যবস্থাপিত করিয়া গিয়াছেন।

মায়াবাদ অতি প্রাচীন। উপনিষদের মধ্যেই মায়াবাদ প্রথম দেখিতে পাওয়া যায়। কিন্তু কর্মবহুল বৈদিকযুগে ভারতে দর্শনশাস্ত্র অপেক্ষা কর্মশাস্ত্রই অতি প্রবলভাবে প্রচলিত ছিল। এই কারণে বৈদিকযুগে মায়াবাদ আধ-গণের মনোবাহো পরাপেক্ষণে অধিকার লাভে সমর্থ হয় নাই। বৌদ্ধধর্মের আবির্ভাবে ভারতে কর্মপ্রবণতা হ্রাস পায়, দার্শনিকতা অত্যন্ত বাড়িয়া যায়। বেদের কর্মকাণ্ড সেই সময় হইতেই ভারতে লুপ্ত হইতে আরম্ভ হইয়াছে। বৌদ্ধধর্মের শূন্যবাদ বা মহাযান, একদিন, পৃথিবীর যাবতীয় দার্শনিকগণের হৃদয়রাজ্য অধিকার করিতে সমর্থ হইয়াছিল। ইতিমধ্যে, কাহিয়ান্ এবং হুয়েন্-সাঙের জায় অধিকার বৈদেশিকগণ, এই মহাযান মতে পাণ্ডিত্য লাভ করিবার আশায়, ভারতের বৌদ্ধভিক্ষুকগণের ধ্বংস ঘাবে পরিত্রমণ করিয়াছিলেন। এই বৌদ্ধ মহাযানে মায়াবাদের প্রচুর প্রচার দেখিতে পাওয়া যায়। কিন্তু, এই বৌদ্ধ মায়াবাদ একেবারে শূন্যের উপর স্থাপিত চণ্ডীদ্বয়, উহা ভারতের ব্রাহ্মণগণের হৃদয়রাজ্য অধিকার লাভ করিতে পারে নাই। এইজন্যই, ভারতে বৌদ্ধমায়াবাদ দৃঢ়মূল হইয়া অঁমতে পারে নাই। আচার্য শঙ্কর, এই বৌদ্ধবাদের শূন্যত্ব ভিত্তির অকিঞ্চিৎকরতা বুঝিয়া, সেই সর্বসত্তার আচ্ছাদ

আমাদের জ্ঞানকেই, এই মায়াবাদের দৃষ্টিভিত্তিক্রমে ব্যবস্থাপিত করিয়া হিন্দুধর্ম, হিন্দু সভ্যতা ও হিন্দু দার্শনিকতার প্রকৃত সমুজ্জ্বল চিত্র অমরভাবে স্তম্ভে অঙ্কিত করিয়া গিয়াছেন। এই কারণে এই মায়াবাদ বহু প্রাচীন হইলেও, ইহা শতাব্দীভেদে মায়াবাদ বলিয়া, বিদ্বান্‌গুলীর মধ্যে পরিচিত হইয়া আসিতেছে।

এই মায়াবাদই, শতাব্দীভেদে সময় হইতে এপর্যন্ত, ভারতের প্রায় যাবতীয় প্রধান প্রধান দার্শনিকগণের, জীবনের ও মরণের অবলম্বন একমাত্র সিদ্ধান্ত বলিয়া পরিগণিত হইয়া আসিতেছে। এই মায়াবাদের বিস্তৃত পরিচয় দেওয়া এই ক্ষুদ্র প্রবন্ধে সম্ভব নহে; সুতরাং যতদূর সংক্ষেপে ইহার পরিচয় দেওয়া আমার সামর্থ্যে কুলাইবে, সেইভাবে ইহার পরিচয় দিবার জন্ত আমি অগ্রসর হইতেছি।

মায়াবাদের আরও একটি নাম অনির্বাচ্যবাদ। আমার বিবেচনায়, অনির্বাচ্যবাদ এই একটি শব্দই মায়াবাদের যথার্থ পরিচয় দিতে সমর্থ। কেন, তাহা বলি। আচ্ছা, মায়াকে কাকে বলা যায় বল দেখি? বাহা দেখি, সুতরাং বাহার স্বরূপ অশলাপ করিবার শক্তি আমার নাই, অথচ বিচার করিয়া দেখিতে গেলে, বাহার স্বরূপ কি, তাহা বুঝাইবার উপযুক্ত শব্দ, আমরা জুটাইয়া উঠিতে পারি না, সেই বস্তুকেই আমরা অনির্বাচ্য বলিয়া থাকি। মায়াই ত অনির্বাচ্য। ঐশ্বর্য্যালিক মায়াবী তোমার চক্ষুর সম্মুখে আমার আঁঠি পুতিয়া, অর্ধঘণ্টার মধ্যে, একটি প্রকাণ্ড আশ্রবৃক্ষ নির্মাণ করে। সেই মায়াকল্পিত বৃক্ষের পত্র, পুষ্প ও ফল দেখিয়া কে বলিতে পারে যে, ঐ আশ্রবৃক্ষ হইতে সত্য আশ্রবৃক্ষের কোন পার্থক্য আছে? সেই ঐশ্বর্য্যালিকের আশ্রবৃক্ষকে আমরা কি বলি? আমরা বলি, ঐ বৃক্ষ মায়াময়, উহা অনির্বাচ্য—কেন এ প্রকার বলি? সেই বৃক্ষের সত্তাকে আমি একেবারে উড়াইয়া দিতে পারি না; কারণ, প্রত্যক্ষ প্রমাণের দ্বারা, ঐ বৃক্ষকে আমি দেখিতেছি। বাহাকে দেখিতেছি, তাহা যে সং নহে, তাহা কি প্রকারে বলিব? অথচ,

অর্থ ঘটে। কালের মধ্যে, একটি শুষ্ক বীজের মধ্য হইতে পত্রপুষ্পকল্যোভিত অতনু একটা প্রকাণ্ড বৃক্ষ, যে কি প্রকারে হইতে পারে, ইহা আমি নিজেই বুঝিতে পারি না। সুতরাং, অপনকে তাহা বুঝাইব কি প্রকারে? যাহাকে সং বলিয়া বুঝিয়া থাকি, অথচ বৃক্ষের দ্বারা, যাহাকে সং বলিয়া সিদ্ধ করিতে পারি না, সেই বস্তুই ত অনিবার্য, তাহাই ত মায়।

এই পরিদৃশ্যমান বিচিত্র ও বিভিন্নবৃত্তাব সংসারের প্রতি চাহিতে চাহিতে, ইহার স্বরূপ কি, তাহা বুঝিবার অল্প মাত্র যখন উৎসুক হয়, এবং সেই উৎসুক্যের বশে প্রশ্নানসন্ধানকারে চাহিতে আরম্ভ করে, তখন সে কি সিদ্ধান্তে উপনীত হয় বল দেখি? সে তখন বুঝিয়া থাকে যে, এই সংসারের প্রকৃত স্বরূপ কি তাহা বুঝিবার শক্তি তাহার নাই। সে স্পষ্টই বুঝিয়া থাকে যে, এই পরিদৃশ্যমান বিশ্ব, যখন প্রত্যক্ষ পমাণের প্রভাবে তাহার সম্মুখে প্রতিভাত হয় তখন ইহাকে একেবারে অসং বলিয়া উড়াইয়া দেওয়া কিছুতেই সম্ভবপর নহে। অথচ এই বিশ্ব যে একেবারে সং, তাহাও পূর্বাপর ভাবিয়া বিশ্বাস করিতে, তাহার প্রবৃত্তি হয় না। এটি কারণে, সেই ব্যক্তি তখন বাধ্য হইয়া, এই সিদ্ধান্তে উপনীত হয় যে, এই পরিদৃশ্যমান সংসার অনিবার্য ইহা মায়াময় ছাড়া অল্প কিছুই হইতে পারে না, ইহা সত্য সত্যই ইন্দ্রজাল! ইহাই হইল, মায়ার সংক্ষিপ্ত পরিচয়। এই মায়াবাদের বিস্তৃত তত্ত্ব জানিবার পূর্বে, প্রাথমিক প্রদর্শিত পরিণামবাদের উপর, মায়াবাদিগণ যে সকল দোষ অর্পণ করিয়া থাকেন, প্রথমে তাহারই আলোচনা আবশ্যিক।

পরিণামবাদিগণ বলেন যে, কার্যসমূহই কারণ, কার্য ছাড়া কারণের একটা সত্ত্ব অস্তিত্বই নাই, একটী বস্তু অব্যাক্ত হইলে তাহাকে কারণ কহে, এবং অব্যাক্ত হইলে তাহাই কার্য বলিয়া বাধ্যকৃত হয়। একটু বিচার করিয়া দেখা যাক যে, এই মতটি কতদূর প্রমাণসংগত হইতে পারে। আমরা অনেক সময় এরূপ দেখিয়া থাকি যে, আমাদের নিকট কোন একটী বস্তু সং বলিয়া প্রতীয়মান হইলেও বাস্তবিক তাহা সং নহে। এক্ষণে তত্ত্ব (কিছুক) কে

একটু দূর হইতে দেখিলে, সমগ্রবিশেষে বোধ হয়, যেন উহা শুষ্ক (কিন্তু) নহে, কিন্তু রজত। শুধু যে ভাষা ভাষা ভাবে বোধ হয় মাত্র, তাহা নহে; অনেক সময়, রজত বুদ্ধিমা, উহাকে লটবার জ্ঞান কেহ কেহ হস্ত পবিত্রও প্রসারিত করিয়া থাকে।

বাস্তবিক বাহ্য রজত নহে, কিছুকালের জ্ঞান, আমি যদি তাহাকে রজত বলিয়া বুঝি, তাহা হইলেই কি কখনও উহা রজত হইতে পারে? কখনই নহে। সেইরূপ, এই যে, আমাদের খট পট মঠ প্রভৃতির জ্ঞান, বাহ্যকে, যথার্থ জ্ঞান বলিয়া আমাদের একটা ধারণা দাঁড়াইয়া গিয়াছে, তাহা যে ঐ শুষ্কিতে রজত-জ্ঞানের দ্বায় ভ্রম নহে, তাহা কে বলিতে পারে? ঐ যে শুষ্কিতে রজত-জ্ঞান হয় তাহার প্রকৃত কারণ কি তাহার একটু আলোচনা এখানে করা আবশ্যিক।

যখনই আমাদের শুষ্কিতে রজত-বুদ্ধি হয়, তাহার ঠিক পূর্বকণ্ঠে, ইহা শুষ্ক, এই প্রকার জ্ঞান থাকিলে, তাহাতে যে আমাদের রজত-বুদ্ধি হইতে পারে না, ইহা সকলেই স্বীকার করেন। ইহা দ্বারা সিদ্ধ হইতেছে যে, শুষ্কির স্বরূপ না জানা, তাহাকে রজত বলিয়া বুঝিবার কারণ। মায়াবাদিগণ বলেন, এই যে শুষ্কিকে না বুঝা, বা শুষ্কির অজ্ঞান, উহা যে কেবল জ্ঞানের অভাব, তাহা নহে, কিন্তু উহা একটি ভাবপদার্থ, এবং উহাকেই শাস্ত্রে অবিত্তা কহে। ঐ অবিত্তা, ঐ অজ্ঞানকে, আমরা তদীয় দুইটি কাৰ্যদ্বারা ভাব বস্তু বলিয়া অহুমান করিতে পারি। সে দুইটি কাৰ্য কি? প্রথম কাৰ্যটির নাম আবরণ, দ্বিতীয় কাৰ্যটির নাম বিক্ষেপ। আবরণ কাহাকে বলে? যে বস্তুর জ্ঞান না থাকে, বা বাহ্যকে আমরা দেখিতে না পাই সেই বস্তু নাই অথবা সেই বস্তু আমার নিকটে প্রকাশ পাইতেছে না এই যে বিবিধ ব্যবহার আমরা করিয়া থাকি, এই ব্যবহারই আবরণ। বিক্ষেপ কাহাকে বলে? যে বস্তুকে অজ্ঞান আচ্ছাদিত করে, সেই বস্তুর বাহ্য বিপর্যীত ধর্ম, সেই ধর্মকে সেই বস্তুর উপর আরোপিত করাই বিক্ষেপ। যখন আমরা শুষ্কিকে না

দেখিতে পাই, সেই সময় “এখানে শক্তি নাই বা আমার নিকটে উহা প্রকাশ পাইতেছে না” এই প্রকার ব্যবহার, আমরা সকলেই করিয়া থাকি। এই ব্যবহার দ্বারা আমরা বুঝিতে পারি যে, অজ্ঞান শক্তিকে আবৃত করিয়াছে। তাহার পরই, শক্তির যাহা ধর্ম নহে, সেই ধর্মকে শক্তির উপর আমরা আরোপ করিয়া থাকি; অর্থাৎ “ইহা শক্তি” এইরূপ ব্যবহার না করিয়া “ইহা বস্তু” এই প্রকার ব্যবহার করিয়া থাকি। ইহা দ্বারা বুঝা গেল যে, শক্তির অজ্ঞান, শক্তির প্রকৃতস্বরূপকে আবৃত করিয়া, বস্তুত ব্যবহারের গোচর করিয়া থাকে। এই প্রকার ব্যবহার করাইবার যে শক্তি অজ্ঞানে আছে, তাহাকেই মায়াবাদিগণ বিক্ষেপ-শক্তি বলিয়া থাকেন।

অজ্ঞান বলিলে একেবারে জ্ঞানের অভাব, বা শূন্য বুঝায় না। কারণ, অজ্ঞান বস্তুকে যেমন আবৃত করে, তেমনিই অজ্ঞানভাবে প্রকাশও করে। অভাব বা শূন্য, কাহারও আবরণ করিতে পারে না, কাহাকে অজ্ঞানভাবে প্রকাশিতও করিতে পারে না। এই দুইটি কাণ্ড, ভাবপদার্থের দ্বারাষ্ট সাধিত হয়। অজ্ঞান বস্তু আবরণ এবং বিক্ষেপ এই দুইটি কাণ্ডই করিয়া থাকে, তখন এই অজ্ঞান বা অবিজ্ঞাকে কি প্রকারে অভাব বা শূন্য বলিয়া স্বীকার করিব? এই প্রকার যুক্তি দ্বারা মায়াবাদিগণ অজ্ঞানকে ভাবপদার্থ বলিয়া মানিয়া লইয়াছেন অর্থাৎ ইহাদের মতে, অবিজ্ঞা বা অজ্ঞান গগনকুম্বের জায় যে অলীক তাহা নহে; এবং ঘটশূন্য দেশে ঘটের অভাবের জায়, জ্ঞানের অভাবই যে অজ্ঞান বা অবিজ্ঞা, তাহাও নহে।

ফলে এই স্থির হইল যে, অজ্ঞানের দুই শক্তি, আবরণশক্তি এবং বিক্ষেপশক্তি। একপে দেখিতে হইবে, আমরা যে একই মাটিকে কখনও ঘট বলিয়া ব্যবহার করি, কখনও বা পিণ্ড বলিয়া ব্যবহার করি, আবার কখনও বা চূর্ণ বলিয়া ব্যবহার করি—সেই পিণ্ডভাব, চূর্ণভাব বা ঘটভাব যে মৃত্তিকার প্রকৃত স্বরূপ তাহা কিরূপে বুঝিব? তুমি বলিবে, মাটি বখন ঘট বলিয়া ব্যবহৃত হইতেছে, তখন ঘট মাটির স্বরূপ না হইবে কেন?



ইহার উত্তর এই যে, এষ্ট নিয়মানুসারে শুক্তিরও স্বরূপ রজত না হইবে কেন? যেমন, তোমার মতে সময়বিশেষে মাটি ঘট বলিয়া প্রতীত হয় বলিয়া, মাটির স্বরূপ ঘট হইয়া থাকে, সেইরূপ সময়বিশেষে ঋতুকও রজত বলিয়া প্রতীত হয় বলিয়া, রজত ঋতুকের স্বরূপ, ঈশা স্বীকার করাই ত উচিত। বাস্তবিক কিন্তু কেহই স্বীকার করে না যে, রজত ঋতুকের স্বরূপ। অথচ, সময়বিশেষে, লোকে ঋতুককে রজত বলিয়া ব্যবহারও করিয়া থাকে।

এক্ষণে জিজ্ঞাস্য এই যে, ঋতুককে রজত বলিয়া আমরা বুঝি, অথচ ঋতুককে রজত বলিয়া স্বীকার করি না; মাটিকেও ঘট বলিয়া বুঝি, কিন্তু ঘট যে মাটির একটি স্বরূপ, তাহাও মানিয়া থাকি—এ বৈষম্য কেন? প্রকৃত বস্তুকে না বুঝিয়া, তাহাকে বিপরীত ভাবে বুঝাই ত আমাদের অভাব। আরও এক কথা, পরিণামবাদিগণ বলেন যে, ঘটও যেমন মাটির স্বরূপ, পিণ্ড বা চূর্ণ প্রভৃতি অবস্থাও, সেইরূপ, মাটির স্বরূপ। এই প্রকার সিদ্ধান্তের সহিত, আমরা কিন্তু, কিছুতেই যুক্তির সামঞ্জস্য রক্ষা করিতে পারি না। কেন তাহা বলি। মাটি ও ঘট যদি একট বস্তু হয়, তাহা হইলে, যাহাকে যাহাকে আমরা মাটি বলিয়া ব্যবহার করি, তাহা সকলই যে ঘট, ইহা আমরা স্বীকার করিতে বাধ্য, কারণ চূর্ণও মাটি, পিণ্ডও মাটি, ঘটও মাটি—মুতরাং চূর্ণ, ঘট এবং পিণ্ড, এ সকলই মাটি। মাটি হইতে মাটির যদি কোন ভেদ না থাকে, তাহা হইলে, পিণ্ড হইতে ঘটের ভেদ থাকিবে কেন? মাটি এক, অথচ মুদ্রয় ঘট ও মুদ্রয় পিণ্ড এক নহে—ইহা কি প্রকারে স্বীকার করিব? এই কারণেই মার্ক্সবাদিগণ বলিয়া থাকেন যে, কার্য কারণ হইতে অভিন্নও নহে, ভিন্নও নহে। কার্য যে কারণ হইতে অভিন্ন নহে, তাহা ত ঘট ও পিণ্ডের অভেদ প্রসঙ্গে দেখাইয়াছি। এক্ষণে, কারণ হইতে কার্য যদি ভিন্ন বল, তাহা হইলে, আরম্ভবাদীর মত অবলম্বন করিতে হয়। আরম্ভবাদিগণের মতে যে কার্য-কারণ ভাবের কোনপ্রকারেই নির্বাচন হইয়া উঠে না, তাহা পূর্বে

ভাল করিয়া দেখান হইয়াছে। কারণ হইতে কাঁচ যে একবারে সম্পূর্ণ-রূপে অভিন্ন, তাহাও বলিতে পারা যায় না। যেহেতু, তাহা হইলে, কারণ হইতে অভিন্ন কার্যগুলির মধ্যে, সকলের প্রত্যেকসিদ্ধ যে পরস্পর-ভেদ, তাহাবৎ অপ্রলপ করিতে হয়। এই কারণেই মায়াবাদিগণ বলিয়া থাকেন যে, কার্য অনিবাচ্য। কাঁচ ঠিক যে কারণ তাহাও নহে, আবার তাহা যে কারণ হইতে অত্যন্ত পৃথক, ইহাও বলা যায় না। কলে ঝাঁড়াইল যে, কাঁচ মাড়ামড়। যাহার নির্বচন করিতে পারি না, অথচ সাধারণ সত্যকে একবারে উড়াইয়াও দিতে পারি না, শাহারই নাম ত মার। জগতের বহু কার্য আছে, সকলট যদি পুণোক্ত যুক্তি অনুসারে অনিবাচ্য হইয়া উঠে, তাহা তর্কলে, এই জগতের দাবতীয় কার্যই যে মায়া, তাহা কেন না স্বীকার করিবে ?

আরো ব্রহ্মের দিকে চাহিয়া দেখ। কি দেখিবে ? কত শত শত বৈচিত্র্য-ময় দৃশ্যই না প্রাতিভাত হইতেছে। সেখানে কিন্তু এক কর্ণন ছাড়া সকল দৃশ্য বস্তুই মিথ্যা। যতক্ষণ সুপ্রাচীনা, ততক্ষণই ঐ সকল অনন্তবৈচিত্র্যময় দৃশ্যবস্তুর সত্তা। ব্রহ্মের সঙ্গে সঙ্গে ঐ বিচিত্র দৃশ্যবাসি কোথায় মিশিয়া যায়। উপাদান-কারণ বল, নিমিত্ত-কারণ বল, বা অসম্বাদী কারণ বল, কোন কারণই নাই ; অথচ, রালি রালি কার্য লটয়া, জীব ব্যবহার করিতেছে ! ব্যবহারের বিষয় অলৌকিক। অথচ ব্যবহার সত্য। কি অদ্ভুত ব্যাপার ! যেমন চিরস্থায়ী জাগরণের উদয়ে, জগৎ ব্রহ্মের বিলয় হয়, সঙ্গে সঙ্গে অপ্রসূত বহু-নিচতঃ গগনকুহুমের স্তায় অলৌকিক হইয়া পড়ে, সেইরূপ, কে বলিতে পারে যে, আমাদের এই জাগরণরূপ বস্তু তাড়িয়া বাইবার পর, এই জাগরণ অপেক্ষা বৃহত্তর জাগরণাবস্থা আবার আসিবে না ? এবং সেই মহাজাগরণের দিনে, এই বর্তমান-জাগরণরূপ বহুৎ বস্তুও, গগনকুহুমের স্তায় অলৌকিক বলিয়া প্রতীত হইবে না ?

অলৌকিক কহাকে বলে ? বাহ্য পূর্বে ছিল না এবং বাহ্য পরেও থাকিবে

না, কেবল মধ্যে কিছুকালের জন্য যাহা ব্যবহারের গোচর হইয়া থাকে, তাহারই নাম তু অলীক। এই অলীক বস্তুর স্বভাব কি? ইহা একরূপে থাকে না, পরিবর্তনই ইহার স্বভাব। এ জগৎ অলীক, কারণ ইহা পরিবর্তনশীল। ইহার কোনরূপই স্থায়ী নহে। ইহা বিনাশী। ইহার প্রকৃত স্বরূপ কি তাহা কেহই নির্বাচন করিতে পারে না। ইহা সংগত নহে, অসংগত নহে। কারণ, ইহা যদি সংগত, তাহা হইলে ইহার বিনাশ হইত না, এবং সর্বদা একরূপেই থাকিত। ইহা যে অসংগত তাহাও বলা যায় না, কারণ, যাহা অসংগত, তাহা কখনও প্রত্যক্ষাদি প্রমাণের গোচর হইতে পারে না। ফলে পাড়াইতেছে এই যে, যাহা সংগত নহে, অসংগত নহে, তাহাই ত মায়। সুতরাং এই পরিদৃশ্যমান প্রপঞ্চও মায়।

তবে কি এই জগতে সকল বস্তুই মায়াময়? সুতরাং অলীক বা গগন-কুসুম তুল্য? তাহা নহে। পূর্বেই বলিয়াছি, যাহা পরিবর্তনশীল, অচিরস্থায়ী এবং বিনাশী, তাহাই মায়াময় বা অলীক। একটি বস্তু ছাড়া, এ সংসারের আর সকল বস্তুই পরিবর্তনশীল ও বিনাশী, সুতরাং কেবল এই বস্তুটিই মায়াময় বা অলীক নহে। কি সেই বস্তু? মায়াবাদিগণ বলিয়া থাকেন যে, সেই বস্তুই আমাদের আত্মা। আত্মা, ব্রহ্ম ও জ্ঞান, মায়াবাদিগণের মতে, একই বস্তু।

বিষয়, অর্থাৎ ঘট পট প্রভৃতি দৃশ্য বস্তু, জ্ঞানের দ্বারা প্রকাশিত হয়। দৃশ্য বস্তু, যে পৰ্ব্বস্ত জ্ঞানের দ্বারা প্রকাশিত না হয় সেই পৰ্ব্বস্ত তাহার অস্তিত্বের প্রতি কাহারও বিশ্বাস হইতে পারে না। আমার জ্ঞান বাহাকে প্রকাশিত করে, সেই বস্তুই আমার কাছে সং বলিয়া স্বীকৃত। যাহা জ্ঞানের দ্বারা প্রকাশিত নহে, তাহার অস্তিত্ব কেহই স্বীকার করে না, করিবার সম্ভাবনাও নাই।

যে জ্ঞানের দ্বারা জগতের সকল বস্তুই প্রকাশিত হয়, সেই জ্ঞান কিষ্ট সর্বদাই একরূপ। তাহার স্বরূপের কোন পরিবর্তন হয় না। ঘট, পট, ঘট

প্রভৃতি জ্ঞানের বিষয়গুলি বিভিন্ন হইলেও, জ্ঞান কিন্তু সেই এক প্রকাশময় স্বরূপ ছাড়া অল্প কোন স্বরূপে আমাদের নিকটে পরিচিত নহে। ঘটজ্ঞানের বিষয় ঘট হইতে পটজ্ঞানের বিষয় পট পৃথক্ বস্তু। কিন্তু ঘটজ্ঞান ও পটজ্ঞানের মধ্যে স্বরূপগত যে কোন পার্থক্য আছে, তাহা কেহই প্রমাণ করিতে পারেন না। জ্ঞানের বিষয়গুলি পরস্পর পরস্পর হইতে পৃথক হইতে পারে, কিন্তু বিষয়ঃশব্দকে ছাড়িয়া দিয়া, শুধু জ্ঞান বলিলে আমরা যাহা বুঝি, তাহার মধ্যে যে পরস্পর কোন পার্থক্য আছে, তাহা কি কেহ বুঝিতে বা বুঝাইতে পারেন? কখনই না।

আবার একটি বিষয় দেখিতে হইবে যে, এ জগতে, আমাদের যত প্রকার জ্ঞান হয়, সেই সকল জ্ঞানেই দুইপ্রকারের পদার্থ প্রতিভাসিত হইয়া থাকে। একপ্রকার পদার্থ সামান্য বা অল্পবৃত্ত, আর একপ্রকার পদার্থ বিশেষ বা ব্যাবৃত্ত। এই দুই না কেন, আমাদের যতপ্রকার জ্ঞান হয়, সে সকল জ্ঞানই, এই সামান্য ও বিশেষ, বা অল্পবৃত্ত ও ব্যাবৃত্তরূপ দুইটি বস্তুকে নিম্নতাই প্রকাশ করিয়া থাকে। ঘট আছে, পট আছে, নীল আছে, পীত আছে, এইরূপ আমাদের সকল জ্ঞানেই, আমরা দেখিতে পাই যে, এই অংশ দুইটি প্রকাশিত হইয়া থাকে। ‘আছে’ এই শব্দের দ্বারা আমরা যাহা বুঝি, তাহা সত্তা ছাড়া আর কিছুই নহে। এই সত্তাই অল্পবৃত্ত বা সামান্য পদার্থ। আর ঘট পট বস্তু প্রভৃতি শব্দের দ্বারা, আমরা যে সকল পদার্থ বুঝি, তাহা সকলই বিশেষ বা ব্যাবৃত্ত পদার্থ। আমাদের এমন কোন জ্ঞান হইতেই পারে না যাহা দ্বারা এই সত্তারূপ সামান্য পদার্থ প্রকাশিত হয় না। যে কোন বিশেষ বস্তু আমাদের জ্ঞানের বিষয় হউক না কেন, সত্তারূপ সামান্য বস্তু ছাড়িয়া, তাহাদের, কোন বিশেষরূপকে আমরা কিছুতেই জগদ্ব্যংগম করিতে সমর্থ হই না। ইহাই হইল আমাদের জ্ঞানের স্বভাব।

ঘট বলিলে আমরা বুঝি যে, হয় ঘট ছিল, না হয় ঘট আছে, কিবা ঘট হইবে। ‘ছিল’, ‘আছে’ বা ‘হইবে’ এই তিনটি শব্দের দ্বারা আমরা ঘটের

সত্তা ছাড়া আর কি বুঝি ? একই ঘণ্টের সত্তাকে, আমরা, কখন অতীতকালের দ্বারা পরিচ্ছিন্ন করি, কখন বা সেই সত্তাকে বর্তমানকালের দ্বারা পরিচ্ছিন্ন করি, অথবা সেই সত্তাকে, আমরা কোন সময়ে, ভবিষ্যৎ কালের দ্বারা পরিচ্ছিন্ন করি—এইমাত্র বিশেষ ; কিন্তু, বস্তুর অর্থাৎ বিশেষ বস্তুর সত্তাকে না বুঝিয়া, কোন সময়েই যে, আমরা বিশেষ বস্তুকে বুঝিয়া উঠিতে পারি না—এ-কথা প্রত্যেক চিত্তাশীল ব্যক্তিকে একবাক্যে স্বীকার করিতেই হইবে।

ঘট পট মঠ প্রভৃতি বাহ্য। কিছু আমাদের জ্ঞানের বিষয় হইয়া থাকে তাহা সকলেই বিশেষ হইলেও, সত্তারূপ একটা সামান্য বস্তুর সহিত মিলিত হইয়াই আমাদের জ্ঞানগোচর হয়। কারণ, আমরা সকলেই বলিয়া থাকি বা বুঝিয়া থাকি যে, ঘট সং, পট সং, মঠ সং, জল সং, পৃথিবী সং, আকাশ সং, বায়ু সং। এক্ষণে দেখ, ঘট ও সং দুইই অভিন্ন পদার্থ, সেইরূপ পট ও সং অভিন্ন পদার্থ। এইরূপ আমাদের জ্ঞানের বিষয় গত কিছু বিশেষ বস্তু, তাহা বা যে সকলেই সং হইতে অভিন্ন, তাহাও আমরা সকলে বুঝি। এক্ষণে দেখিতে হইবে যে, ঘট ও সং যেমন একই বস্তু, সেইরূপ, পট ও সংও ত একই বস্তু। তাহাই যদি হইল, তবে ঘট ও পট এক বস্তু নহে কেন ? ঘট ও সং হইতে ভিন্ন নহে, পট ও সং হইতে ভিন্ন নহে। সং বলিলে আমরা একটি পদার্থই বুঝিয়া থাকি। ঘটও সং, পটও সং, অথচ ঘট পট হইতে ভিন্ন, ইহা কিপ্রকারে সম্ভব ? ইহা কি একপ্রকার মায়া নহে ? ঘটকে সং হইতে ভিন্ন বলিতে পারি না, কাবণ, আমি সবদাই ব্যবহার করিতেছি যে, ঘট-সং, অর্থাৎ, ঘট ও সং পদম্পর অভিন্ন। অথচ, ঘটকে সং হইতে অভিন্নও বলিতে পারি না—কারণ, ঘট যদি সং হইতে অভিন্ন হয়, তাহা হইলে, সং হইতে অভিন্ন অন্যান্য বস্তু হইতে সে ভিন্ন হইবে কেন ? ইহা সকলেই স্বীকার করেন যে, ক ও খ যদি এক হয়, এবং খ ও গ যদি এক হয়, তাহা হইলে, গ ও ক যে এক বস্তু, তাহা নিঃসন্দেহ ভাবেই সিদ্ধ। যাহাকে সং হইতে অভিন্নও বলা যায় না, অথচ বাহ্য সং হইতে ভিন্নও হইতে পারে না, তাহা কি ? তাহাই

ত মায়া। এইপ্রকার যুক্তি দ্বারা, জগতের যাবৎ বিশেষ পদার্থ, মায়া বা অনিবাচ্য হইয়া পড়ে। এইজন্যই মায়াবাদিগণ বলিয়া থাকেন যে, এই সংসার মায়া, কাবল, ইহা সৎ, ইহাও বলা যায় না, এবং ইহা যে একেবারে অসৎ, তাহাও বলিতে পারা যায় না।

অগ্রেও দেখ, এই যে সম্পদার্থ, যাহার সহিত না মিলাইয়া এ জগতের কোন বস্তুকেই আমরা বুঝিতে বা বুঝাইতে পারি না, সেই সম্পদার্থ ও জ্ঞান, কি একই বস্তু নহে? জ্ঞানের সহিত সম্পর্ক না হইলে, আমরা, কোন বস্তুরই ব্যবহার করিতে পারি না। এইরূপ, সৎ বা সত্যান সহিত সম্পর্ক না হইলেও, আমরা, কোন বস্তু ব্যবহার করিতে পারি না। সৎও যেমন সামাজ্য, অর্থাৎ সকলের সহিত মিলিত, জ্ঞানও সেই প্রকার সামাজ্য—বা সকলের সহিত মিলিত। সত্তের আদি বা অন্ত, আমরা কখনও দেখিতে পাই না, জ্ঞানেরও আদি বা অন্ত আমরা কখনও দেখিতে পাই না।

নৈমিত্তিকগণ বলিয়া থাকেন, ঘটজ্ঞান বা পরজ্ঞান প্রভৃতি যে কোন জ্ঞানই আমাদের হয়, সেই সকল জ্ঞানই কণিক, অর্থাৎ বিষয়ের সহিত ইঞ্জিয়ের সংস্পর্ক হইয়াই পথ, জ্ঞান উৎপন্ন হয়। উৎপন্ন হইয়া জ্ঞান, একটি কণমাত্র দাঁড়িয়া থাকে, পরকণেই তাহার নাশ হয়। মায়াবাদিগণ ইহার উত্তরে বলেন যে, জ্ঞান কণিক হইতেই পারে না, জ্ঞান আদি ও অন্তহীন। সর্বদা সর্বত্র ইহা সৎ প্রকাশ থাকিবা, সকল বস্তুকে প্রকাশিত করিয়া থাকে, ইহাই হইল জ্ঞানের স্বভাব। যদি বল, জ্ঞান যে নিত্য তাহার প্রশ্ন কি? তাহার উত্তর এই যে, জ্ঞানের আদি বা অন্ত, ভূমি বা আমি, কেহই দেখি নাই, অথচ কোন সময়েই ভূমি বা আমি, তোমার বা আমার আস্থার প্রকাশময় ভাবের অভাব দেখিতে পাই না।

মনে কর দেখি তোমার শৈশব—যে শৈশবের জঁড়াসামগ্রী, জননীসহ অঙ্ক, জঁড়াসহচর প্রভৃতি বস্তুর একটি না একটিকে লইয়াই তোমার আস্থার অস্তিত্বকে ভূমি পূর্ণ বলিয়া বোধ করিতে, যে শৈশবে অনিষিক্ত ক্রন্দন,

অহেতুক হান্ত, অনবরত ক্রীড়াকৌতুকই তোমার আত্মার অপরিহার্য অবস্থা বলিয়া তুমি বিবেচনা করিতে, সেই শৈশবের সঙ্গে সঙ্গে, সেই ক্রীড়াসামগ্রীর মোহময় আকর্ষণ, সেই জননীর কোমল অঙ্কের প্রতি ঐকান্তিক তৎপরতা, আর সেই ক্রীড়াসহচর্যগণের প্রতি স্বর্গীয় অভেদ ভাব, সকলই ত বিশ্বস্তির অঙ্ককারময় গহবরে কোথায় মিশিয়া গিয়াছে! সেই শৈশবের সঙ্গে সঙ্গে, সেই আবেগময় অনিমিত্ত ক্রন্দন, আর সেই উল্লাসময় অহেতুক হান্ত, কোথায় অতীতের অব্যাক্ত ও অসীম ঐক্যময় ভাবে মিশিয়া গিয়াছে! কিন্তু, তুমি ত এখনও রতিয়াছ। যে অবস্থাগুলিকে তোমার আত্মার নিত্যসহচর বলিয়া ভাবিতে, সেই অবস্থাগুলিকে এখন অরণ করিবার শক্তি পর্যন্তও তোমার লুপ্তপ্রায়, অথচ শৈশব হইতে তোমার এই প্রোট বয়স পর্যন্ত, নিজের আত্মার সত্তা একদিনের জন্ত বা এক কণের জন্ত তোমার নিকটে যে অপ্রকাশিত ছিল, বা আছে, ইহা কি তুমি ভাবিয়া উঠিতে পার?

একটা দীপ জলিতেছিল, মধ্যে নিবিয়া গেল, আবার জলিয়া উঠিল; এইরূপ স্থলে যেমন পূর্বের প্রকাশাবস্থা, মধ্যের অন্ধকারাবস্থা, এবং পরে আবার প্রকাশাবস্থা বেশ আমাদের মনের মধ্যে জাগরুক থাকে, সেই প্রকার, শৈশব হইতে এই প্রোট বয়স পর্যন্ত, তোমার আত্মপ্রকাশরূপ প্রদীপের নির্বাণের পর যে অন্ধকারাবস্থা, তাহা কি তুমি কখনও জদয়কম করিতে পারিয়াছ? সেই শৈশব হইতে এই দীর্ঘকাল পর্যন্ত, কত অবস্থাকে তুমি আত্মার অপরিহার্য অবস্থা বলিয়া বুঝিয়াছ, আবার সেই সেই অবস্থার পরিবর্তনের সঙ্গে সঙ্গে, তুমি নূতন নূতন কত অবস্থাকে নিজের আত্মা বলিয়া স্বীকার করিয়া চলিয়াছ। কিন্তু, সেই অতীত অবস্থাগুলিকে তুলিয়াছ বলিয়া, সেই সকল অবস্থার সাক্ষিরূপ তোমার প্রকাশময় আত্মাকে কখনও তুলিয়াছ কি? দীপ নিবিয়া গেলে যেমন অন্ধকারময় অবস্থা হয়, সেইরূপ তোমার আত্মার অভাবময় অবস্থা, অপ্রকাশময়ভাব, বা ধারাবাহিকতার অভাব, তোমার জীবনে কখনও কি অনুভব করিয়াছ? তাহা ত অনুভব করই নাই,

প্রত্যুত, আমি বলিলে, তোমার মনে সেই সকল অবস্থার সাক্ষী যে এক ধারাবাহিক প্রকাশময় বস্তু প্রতিভাত হয়, মালার মধ্যে সূত্রের জায়, ঘট, পিও ও চূর্ণের মধ্যে মাটির জায়, অনন্তবিশেষের মধ্যে সর্বাত্মগত সত্তার জায় যে প্রকাশময় স্বরূপকে তুমি দেখিয়া থাক, তাহাকেই ত তুমি তোমার আত্মা বলিয়া বিবেচনা কর। সেই আত্মা শরীর হইতে পাবে না, কারণ, বালা হইতে এত দাৰ্শনিক পথজ্ঞ, কত শরীর কমিল, বাড়িল, ভাঙিল, আবার নতুন হইল, সেই আত্মা কিছু কমিল না, বাড়িল না, ভাঙিল না, এবং নতুনও হইল না। কোনই তাহার স্বরূপ। জ্ঞানময়, প্রকাশময় ও সত্তাময় তাই ছাড়া তাহার আর কোন স্বরূপ আমরা বুঝিতে পারি না।

তুমি তখন বলিবে, আমি যখন স্বপ্ন দেখি বা জাগিয়া থাকি, সেই সময়েই, আমি আমিদের উপলব্ধি করি, কিন্তু গভীর নিদ্রাকালে, যখন কোন বিষয়ই প্রকাশ পায় না, যখন সেই সর্বদিক্‌বিশেষের অন্ধকারময় কোণে আমি পতিত হই, তখন ত আমাব আমিভও ভাঙিয়া যায়, বিষয়ের প্রকাশ লোপ পায়, সঙ্গে সঙ্গে আমার আত্মসত্তার স্ফুরণও লোপ পায়। সেই নিদ্রা বা সুশুপ্তিময় অবস্থাতে আমাদের আত্মস্ফুরণ নিবিয়া যায়, সুতরাং আমিদেরও বিনাশ হয়, যতক্ষণ জাগরণ বা স্বপ্ন অবস্থা ফিরিয়া না আসে, ততক্ষণ আমাদের জ্ঞান-প্রবাহ বিচ্ছিন্ন হইয়াই থাকে। এই ভাবে জ্ঞানের বা জ্ঞানময় আত্মার বিনাশ ত আমরা প্রতিদিনই অহুত্ব করিতেছি, আবার জাগরণ বা স্বপ্নাবস্থার উল্লসের সঙ্গে সঙ্গে আমাদের আমিভ বা আত্মসত্তার স্ফুরণ জাগিয়া উঠে, সুতরাং, জ্ঞানের উৎপত্তি ও বিলয় প্রত্যাহই আমাদের অহুত্বের বিষয় হইয়া থাকে। তাহাই যদি ঠিক হইল, তবে কেনন করিয়া দ্বারাবাদী বলিতে সাহসী হয়েন যে, জ্ঞানের আদি বা অন্ত হয় না? আত্মা এবং জ্ঞান যদি একই পদার্থ হয়, তাহা হইলে আত্মার আদি বা অন্ত হওয়া ত অসম্ভব নহে।

ইহার উত্তর এই যে, সুশুপ্তি বা নিদ্রা যে একেবারেই জ্ঞানহীন অবস্থা, তাহা ঠিক নহে। সুশুপ্তিকালে যে একেবারে আমাদের কোন জ্ঞান থাকে



না, ইহা কিছুতেই সম্ভবপর নহে। কেন তাহা বলি। আচ্ছা, স্মৃতি অবস্থাকে আমরা জানিতে পারি কি না—ইহার উত্তর কি দিবে বল দেখি? যদি বল, স্মৃতি আমাদের জ্ঞাত অবস্থা নহে, তাহা ত কিছুতেই হইতে পারে না; কারণ, যে ব্যক্তি স্মৃতি কি বস্তু ইহা জানে না, সে “স্মৃতি অবস্থার কোন জ্ঞান থাকে না” এইপ্রকার বাক্য প্রয়োগ করিয়া, স্মৃতির পরিচয় দিবার ক্ষমতা অগ্রসর হয় কিরূপে? অর্থাৎ যে স্মৃতি কি তাহা জানে না, সে স্মৃতির পরিচয় দিবে—ইহা কি প্রকারে সম্ভব? হুতরাং তোমাকে স্বাকার করিতেই হইবে যে, তোমার স্মৃতি কি, তাহা তুমি নিশ্চয় জান। ফলে দাঁড়াইতেছে যে, তোমার স্মৃতি তোমার অজ্ঞাত অবস্থা নহে। আচ্ছা, বল দেখি, স্মৃতির জ্ঞান তোমার হইল কি প্রকারে? যখন স্মৃতি বর্তমান ছিল, তখন তুমি কি তোমার স্মৃতিকে বুঝিয়াছ? অথবা স্মৃতি ভাঙিয়া বাইবার পর, তুমি তোমার স্মৃতিকে অনুমান করিয়া লইয়াছ? স্মৃতি যখন ছিল, তখন যদি তুমি স্মৃতিকে বুঝিয়া থাক, তাহা হইলে বলিতে হয় যে, স্মৃতিকালেও তোমার জ্ঞান ছিল। তাহা হইলে, তবে স্মৃতি অবস্থার আমাদের কোন জ্ঞানই থাকে না—এই প্রকার সিদ্ধান্ত কোথায় রহিল? যদি বল, আমাদের জাগরণের সময় আমরা অনুমান করিয়া লই যে, আমাদের স্মৃতিকালে কোন জ্ঞানই ছিল না, কারণ, স্মৃতিকালে যদি কোন বিষয়ের জ্ঞান থাকিত, তাহা হইলে, নিশ্চয়ই জাগ্রদশায় তাহার কোন না কোন বিষয়ের স্মরণ হইতই হইত। এই আপত্তিও নিতান্ত অকিঞ্চিৎকর। কারণ, অনুমান করিতে হইলে, অগ্রে অনুমের পদার্থটির স্বরূপ, এবং যে হেতুর দ্বারা অনুমান করিতে হইবে, তাহাব সহিত অনুমের বস্তুর বিশেষ সম্বন্ধ, এই দুইটি বিষয়ের জ্ঞান পূর্বে থাকাই চাই, না থাকিলে, আমরা কোন বস্তুরই অনুমান করিতে পারি না। এই দেখ না কেন—অগ্নি কি বস্তু তাহা যে জানে না, কিংবা ধূমের সহিত অগ্নির কিরূপ সম্বন্ধ আছে তাহাও জানে না, সে কখনই, দূর হইতে পর্বতশ্রেণে ধূম দেখিয়া “এই পর্বতে অগ্নি আছে” এইপ্রকার অনুমান

করিতে পারে না। সেইরূপ আত্মার জ্ঞানহীন অবস্থার জ্ঞান বাহ্যিক পূর্বে কোন প্রকারে হয় নাই, সে “আত্মার জ্ঞানশূন্য অবস্থা এইরূপ ছিল” এই প্রকার অনুমান করিতে কিছুতেই সমর্থ হইতে পারে না। ইহা সকলেরই ভাল করিয়া দাবিরা দেখা উচিত।

কলে সিদ্ধ হইতেছে যে, জাগরণ ও স্বপ্ন যেমন আমার অবস্থাবিশেষ, সুষুপ্তিও সেই প্রকার আমার অবস্থা বিশেষ। জাগরণ ও স্বপ্ন যেমন আমার অজ্ঞাত নহে, সেই প্রকার সুষুপ্তিও যখন আসে সে সময় সে আমার অজ্ঞাত থাকে না। জাগ্রৎ ও স্বপ্নের যে ত্রুটি বা সাক্ষী, সুষুপ্তি অবস্থারও সেই ত্রুটি, সেই সাক্ষী।

স্বপ্ন কি? কাহান বলি। এই যে মায়াময় বিশ্ব, তাহার দুইটি স্বরূপ আমাদের সকলেরই অশুভবসিদ্ধ। সেই দুইটি রূপ কি? কাহ ও কাবণ। সংসার বলিলে আমরা বুদ্ধি কাহ ও কাবণ। কাহ ব্যক্তি—কারণ অবাক্ত, কাহ নানা—কারণ, অবাক্ত ও একাকার। জাগরণ ও স্বপ্ন কাহ, কেন না জাগরণ ও স্বপ্ন ব্যক্তাবস্থা; সুষুপ্তি কারণ, যেহেতু সুষুপ্তি অবাক্তাবস্থা। এই সুষুপ্তিই সেই মূল অজ্ঞানের আবরণশক্তি; এই আবরণশক্তির প্রভাবে আমাদের প্রকাশময়, আনন্দময় ও সত্যময় আত্মার স্বরূপ আবৃত হইয়া রহিয়াছে। জাগরণ বা স্বপ্ন আমাদের সেই মূল অজ্ঞানের বিকল্প শক্তি; এই বিকল্পশক্তির প্রভাবে, জাগরণ ও স্বপ্ন-রূপে ব্যক্ত অজ্ঞান—আমাদের সম্মুখে এই অসীম অথচ অনন্ত প্রপঞ্চকে নির্মাণ করিয়া, আমাদেরকে প্রপঞ্চময় করিয়া তুলিয়াছে। অজ্ঞান প্রথমে বস্তুকে আবরণ করে, পরে বিকল্প শক্তির প্রভাবে সেই আবৃত বস্তুকে ভিন্ন বা কল্পিত আকারে আকারিত করিয়া থাকে। পূর্বেই দেখাইয়াছি যে, বাহ্যিক তত্ত্ব বিষয়ে অজ্ঞান আছে, তাহার নিকট তত্ত্ব প্রথমে আবৃত হয়, অর্থাৎ সে বুঝিয়া থাকে “এখানে তত্ত্ব নাই”, “অথবা এক্ষণে তত্ত্ব প্রত্যক্ষীকৃত হইতেছে না”। ইহাই শুষ্ক অজ্ঞানের আবরণ। আবরণের পরেই, অজ্ঞান আবৃত বস্তুকে অল্প ভাবে

প্রকাশিত করে। স্তম্ভের স্বরূপ আবৃত হইলে, পরে আমরা সেই স্তম্ভকে অজ্ঞাতভাবে অর্থাৎ “ইহা রজত” এই বলিয়া ব্যবহার করি। সেই-রূপ প্রকৃত স্থলে, আমাদের জ্ঞানময় আত্মা অবিজ্ঞা দ্বারা আবৃত হইলে, শুদৃশ বা নিদ্রিত হয়, পরে সেই অবিজ্ঞার বিক্ষেপশক্তির বিকাশ হইলে, সেই জ্ঞাপ্রতিভাব্যবৃত আত্মাটি জাগরণ বা স্বপ্নরূপ দুইটি অনিবার্য অবস্থার সতিত সম্বন্ধ হয়। এইরূপ হইলেই, তাহাকে আমরা জাগরিত বা স্বপ্ন জীব বলিয়া ব্যবহার করিয়া থাকি।

এই সকল দেখিয়া কি স্থির হয়? এক চৈতন্যরূপ বস্তুই সৎ, সবদা প্রকাশ পাওয়াই তাহার স্বভাব, তাহাটী আমাদের সকল প্রকার অবস্থার একমাত্র সাক্ষী। জগতের সকল প্রকার ব্যবহারের তাহাটী একমাত্র আলম্বন। তাহাকে আশ্রয় করিয়া কত জাগরণ, কত স্বপ্ন, আর কত স্রবুপ্তি—সমুজ্জল সূর্যালোকোদ্ভাসিত অনন্ত অসীম আকাশে মেঘমালার জায় কত নত রূপে প্রকাশ পাইয়াছে, পাটতেছে, এবং প্রকাশ পাইবে, তাহার ইহুতা করিবে কে?

সেই প্রকাশময় আত্মাটী এই পরিদৃষ্টমান প্রপঞ্চের একমাত্র অধিষ্ঠান। বাহার স্বরূপ জ্ঞান হইলে অজ্ঞান নিবৃত্ত হয়, তাহাকেই অজ্ঞানের অধিষ্ঠান কহে। তাহারই অজ্ঞান তাহাকেই আবৃত করে এবং তাহাকেই তাহা হইতে ভিন্ন বলিয়া ব্যবহারের গোচর করিয়া থাকে, এবং তাহাতেই সময় বিশেষে উহা মিশিয়া যায়। এই অজ্ঞান বা অবিজ্ঞাই আত্মার ক্রিয়া শক্তি এবং আবরণ শক্তি।

সেই অজ্ঞানই মায়া, কারণ, তাহা সৎ কি অসৎ তাহার নিরূপণ করা যায় না। মায়া, সেই প্রকাশময় চিদাশ্রয় অর্থাৎ জ্ঞান হইতে, ভিন্ন কি অভিন্ন, তাহা এ পঞ্চস্ত কহই নির্ণয় করিতে পারে নাই।

কার্য ও কারণের তত্ত্ব নিরূপণ করিবার জন্ত এ পঞ্চস্ত এ জগতে যত প্রবেশ হইয়াছে, সে সকল প্রবেশের একটিও যে সকল হয় নাই, এই দুজ্ঞের সত্যকে এ জগতে মায়াবাদিগণই প্রথম প্রচার করিয়াছেন। জগতের মূলতত্ত্বের অস-

সন্ধান করিতে প্রবৃত্ত হইলে আমরা কি দেখিতে পাই? আমরা দেখিতে পাই যে, এই জগতের মূলতত্ত্ব কি তাহা জানিবার শক্তি বহুজ্ঞের আয়ত্ত নহে, দর্শনের এই সার সত্যটি যে হৃদয়ংগম করিতে পারিয়াছে, সেই অকুণ্ঠিত চিত্তে, সাহসের সহিত, সকলের সমক্ষে বলিতে পারে যে, মানুষের বুদ্ধিবার শক্তি অত্যন্ত সীমাবদ্ধ এবং অত্যন্ত সংকীর্ণ। আমার আমিও যে প্রপঞ্চরূপ মহা-সাগরের একটি বুদ্বুদকল, সেই প্রপঞ্চরূপ অনাদি এবং অনন্ত মহাসাগরের অপর পারে কি আছে তাহা আমি জানিতে পারিব, ইহা কি প্রকারে সম্ভবপর? এটী সঙ্গ্রহকার অভিমানের দর্পচর পরম সত্যরূপ কুঠারকে আবিষ্কৃত করিতে সমর্থ হইয়াছিলেন বলিয়াই, মায়াবাদিগণ জগতকে অনিবাচ্য এবং মায়াময় বলিতে সাহস করিয়াছিলেন। মায়াবাদ কোন একটি নূতন সিদ্ধান্ত স্থাপন করিবার জগৎপ্রচারিত হয় নাই, ইহার উদ্দেশ্য স্থাপন নহে, ইহার উদ্দেশ্য খণ্ডন। ইহা বিশদভাবে দেখাইয়া দেয় যে, জগতের উৎপত্তি সম্বন্ধে, এ পর্যন্ত যত প্রকার সিদ্ধান্ত প্রচ্যাবিক হইয়াছে সেই সকল সিদ্ধান্তই ভ্রমমূলক। কারণ, বিচার করিয়া দেখিলে কোন সিদ্ধান্তই সংগত বলিয়া বোধ হয় না। ইহাটী মায়াবাদের গুচ রহস্ত। শুটিকখেক উল্লারণ দেখাইয়া আমি এই বিষয়টিকে আরও বিশদভাবে বুঝাইবার চেষ্টা করিব।

এক্ষণে পরমাণুবাদ বা নব্যনৈমিত্তিকগণের মত সর্বাপেক্ষা অধিকভাবে জগতে প্রচারিত হইতেছে। আচ্ছা, সেই পরমাণুবাদ কি প্রকার বুদ্ধিসংগত, অথবা তাহাটী দেখা যাক। পরমাণুবাদিগণ বলেন যে, কোন একটি মূল কার্যকে যদি ভাগ করিতে আরম্ভ করা যায়, তাহা হইলে ভাগ করিতে করিতে আমরা এমন একটি সূক্ষ্মতম ভাগে আসিয়া উপস্থিত হই যে, সেই সূক্ষ্মতম ভাগের আর ভাগ করা সম্ভবপর হয় না। সকল কার্য ত্রব্যাকে এই প্রকারে বণ্ড বণ্ড করিয়া, ভাগ করিতে করিতে, যে সূক্ষ্মতম অবস্থাবে গিয়া আমাদের আর তাহাকে ভাগ করিবার শক্তি থাকে না, কার্য ত্রব্যের সেই সূক্ষ্মতম ভাগ বা অব্যবকেই পরমাণু বলা যায়। এই পরমাণু নিত্য অর্থাৎ ইহার আর

অংশ নাই। হাজার অংশ আছে বা যে দ্রব্যকে ভাগ করিতে পারা যায়, তাহাই অনিত্য। ভাগ বা অবয়বের পরস্পর মিলনে যে বস্তু নির্মিত হয়, তাহার বিনাশ অবশ্যভাবী, কারণ, যে ছুটি অবয়বের মিলনে ঐ বস্তুটি উৎপন্ন হইয়াছে, সেই ছুটি অবয়ব এক সময়ে নিশ্চয় বিভক্ত হইবেই, তাহাদেব বিভাগ হইলে ঐ কার্যক্রবোরও বিনাশ হইবেই হইবে, অবয়ব সমূহের মিলন হইল কার্যক্রবোর অসমবায়ী কারণ, সেই অসমবায়ী কারণ নষ্ট হইলে যে কার্যক্রব তৎক্ষণাত্ নষ্ট হইবে, ইহা আমি আত্মত্বাদ নিরূপণ করিবার সময় বুঝাইয়াছি। ফলে দাঁড়াইতেছে যে, এই স্থূল পরিদৃশ্যমান ক্ষিতি, জল, তেজঃ ও পবনরূপ প্রপঞ্চ একদিন না একদিন অতি হৃদয় ও অদৃশ্য পরমাণুপুঞ্জে পর্যবসিত হইবেই হইবে, কারণ, পরমাণুপুঞ্জ-রূপ অবয়বগুলির পরস্পর মিলনে এই স্থূল ও বায়ু প্রপঞ্চ নির্মিত হইয়াছে। এক্ষণে ভাব দেখি, সেই পরমাণুগুলি যে নিত্য অর্থাৎ তাহাদিগের আর যে অবয়ব নাই, তাহা কেন মানিব? তুমি বলিবে যে, ঐ পরমাণুরূপ সূক্ষ্মতম অবয়বগুলিকে যদি নিত্য বলিয়া স্বীকার না করিয়া, এইরূপ স্বীকার করা যায় যে, ঐ সূক্ষ্মতম পরমাণুগুলিরও ভিতরে অনন্ত অবয়ব আছে, অত্যন্ত সূক্ষ্ম বলিয়া, আমরা উহাদিগকে স্থূল দ্রব্যের জায় ভাগ করিয়া থও থও না করিতে পারিলেও, উহাদিগের যে অবয়ব নাই—তাহা নহে, উহাদেবও অবয়ব আছে। আবার সেই অবয়বেরও অবয়ব আছে, তাহারও আবার অবয়ব আছে, আমরা তাহাদিগকে পৃথক্ করিয়া না দেখাইতে পারিলেও, তাহাদেব অবয়ব-ধারা যে অনন্ত, ইহা স্বীকার করিতে বাধ্য কি? এই প্রকার বুদ্ধি দ্বারা পরমাণুকে ও অনিত্য এবং সাবয়ব দ্রব্য বলিয়া স্বীকার করিতে গেলে, একটা মহান অনর্থ আসিয়া পড়ে। সে অনর্থ কি? তাহার উত্তরে পরমাণুবাদিগণ বলিয়া থাকেন যে, যদি পরমাণু সাবয়ব হয়, অর্থাৎ সকল দ্রব্যেরই অবয়বধারার যদি কোথায়ও বিশ্রাম না হয়, তাহা হইলে, এই জগতে “অমুক দ্রব্যটি বড়, আর অমুক দ্রব্যটি ছোট,” এই

প্রকার ব্যবহার লুপ্ত হইয়া যায়। এইরূপ ব্যবহার কিন্তু সর্ববাদিসিদ্ধ। একটি সর্বপ এবং একটি পর্বত যে পরস্পর অভ্যন্তর বিসদৃশ, উভা কে না দেখে ? আচ্ছা বল দেখি, একটি সর্বপের অবয়ব দ্বারা যদি অনন্ত হয়, অর্থাৎ সর্বপটিকে যত ভাগ করিয়া কাটিবে, কোন ভাগে গিয়াও তোমার কাটার বিরামের সম্ভাবনা যদি না থাকে তাহা হইলে, ফলে এই দাঁড়ায় যে, ঐ সর্বপের অবয়ব অনন্ত। এইরূপ পর্বতের অবয়বদ্বারা যদি অবিশ্রান্ত হয়, তাহা হইলে, তাহারও অবয়ব অনন্ত। বাপসারটি মন্দ নহে। একটা ক্ষুদ্র সর্বপেরও অনন্ত অবয়ব, এবং একটি মহান পর্বতেরও অনন্ত অবয়ব, অর্থাৎ "সর্বপটি ছোট, এবং পর্বতটি সূক্ষ্মহান্," এই প্রকার ব্যবহার আমরা কি প্রকারে করিতে পারি ? সর্বপ এবং পর্বতের এই পরিমাণগত বৈষম্য যদি প্রামাণিক হয়, তাহা হইলে, অবশ্যই অস্বীকার করিতে হইবে, সর্বপের উপাদানরূপ পরমাণুর সংখ্যা অল্প, এইজন্য সর্বপের পরিমাণ ক্ষুদ্র, এবং পর্বতের অবয়বরূপ পরমাণুগুলির সংখ্যা, সর্বপের অবয়ব সংখ্যা হইতে প্রচুর পরিমাণে বেশী। এই কারণে, অধিক অবয়বের মিলনের ফলে যে পর্বত উৎপন্ন হইয়াছে, তাহার পরিমাণ সর্বপ হইতে খুব বৃহৎ। ইহা দ্বারা প্রতিপন্ন হইল যে, সকল কাষস্রবোর বিভাগ করিতে করিতে আমরা এমন একটি অংশে গিয়া পড়ি, যে অংশকে আমরা নিত্য এবং নিরবয়ব বলিয়া স্বীকার করিতে বাধ্য। না করিলে, এ জগতে "এই ত্রযটি ছোট, আর এইটা বড়" এই প্রকার ছোট বড় বিভাগ অসংগত হইয়া পড়ে। এই প্রকার যুক্তির সাহায্যে, পরমাণুবাদিগণ, পৃথিবী, জল, তেজ ও পবনরূপ স্থলভূত বস্তুটির উপাদানরূপে অনন্ত নিত্য ও অদৃশ্য পরমাণুগুলির অস্তিত্ব প্রমাণ করিয়া থাকেন। ঈশ্বরের ইচ্ছায় এবং ভোক্তা জীবের ভোগাশুভ্রল অদৃষ্টের প্রভাবে, ঐ পরমাণুগুলি কঠিন প্রাক্কালে মিলিত হয়। ঐ মিলনের ফলে, ক্রমে স্থল স্থলতর ও স্থলতর প্রপঞ্চ সৃষ্ট হইয়া থাকে। ইহাই হইল, আরম্ভবাদিগণের জগৎসৃষ্টি বিষয়ে মোটামুটি বক্তব্য। এক্ষণে দেখা যাক, জগৎ-সৃষ্টি বিষয়ে পরমাণুবাদিগণের উপরিবর্ণিত সিদ্ধান্ত কতদূর যুক্তিসঙ্গত হইতে

পারে। মাদ্‌যাবাদিগণ বলেন, পূর্বোক্ত সিদ্ধান্ত বা পরমাণুবাদ, আপাততঃ স্তুলিলে, সংগত বলিয়া প্রতীত হইতে পারে বটে, কিন্তু ভাল করিয়া দেখিলে, এই সিদ্ধান্তের অসঙ্গততা বেশ স্পষ্ট বুঝিতে পারা যায়।

আচ্ছা বল<sup>১</sup> দেখি, ঐ পরমাণুগুলি যদি একেবারে নিরবয়ব হয়, অর্থাৎ পরমাণুর যদি কোন অংশই না থাকে, তাহা হইলে দুইটি পরমাণু পরস্পরে মিলিত হর কিরূপে? পরমাণু দুইটি মিলিলে, বা পরস্পর সংযুক্ত হইলে একটি ঘণুক হয়, আবার তিনটি ঘণুক মিলিলে একটি ত্রৈসংগু উৎপন্ন হয়, এই ভাবে ছোট ছোট বস্তুগুলি মিলিতে মিলিতে একটা বড় দৃশ্য বস্তুর উৎপত্তি হয়, ইহাই ত হইল আরম্ভবাদীদিগের সিদ্ধান্ত। এক্ষণে বক্তব্য এই যে, তাহার কোন অংশ বা অবয়ব নাই, এমন দুইটি বস্তু পরস্পর মিলিত হয় কিপ্রকারে, তাহা তোমরা বুঝাইয়া দেও দেখি। সংযোগের স্বভাবই এই যে, উহা যে জ্বরের ধর্ম, সেই জ্বরের কোন একটি অংশেই উহার উৎপত্তি হয়। এই দেখ না কেন, আমি যদি পূর্বমুখে পাঁড়াইয়া থাকি, তাহা হইলে, আমার সম্মুখদিক হইতে কোন বস্তু আসিয়া যদি আমার সহিত সংযুক্ত হয়, তাহা হইলে, আমার দেহের পূর্বভাগের সহিত, ঐ পূর্বদিক হইতে আগত বস্তুর পশ্চিম অংশের সংযোগ হইয়াছে, ইহাই মানিতে হইবে। আমার পৃষ্টদেশ বা আমার দেহের পশ্চিমাংশ, এবং আমার সহিত মিলিত সেই জ্বরের পৃষ্ঠ বা তাহার পূর্বাংশ, এই দুইটি অংশে পরস্পর সে সময়ে কোন সংযোগ হইতেছে না, ইহা সকলেই বুঝিয়া থাকে। একটি বস্তুর সহিত আর একটি বস্তুর সংযোগ হইয়াছে, এই কথা শুনিলেই আমরা বুঝি যে, ঐ দুইটি বস্তুর কোন দুইটি অংশ পরস্পর মিলিত হইয়াছে, দুইটি বস্তুর সর্বাংশে সংযোগ কখনই সম্ভবপর নহে, কারণ, সর্বপ্রকারে বা সর্বাংশে দুইটি বস্তুর সংযোগ হইলে, দুইটি বস্তু এক হইয়া পড়ে বিভিন্ন বস্তুর সর্বাংশে সংযোগ যে কি প্রকার—তাহা আমরা ধারণা করিয়াই উদ্ভিত্তে পারি না। ইহাই যদি সংযোগের স্বভাব হয়, তাহা হইলে ইহাই সিদ্ধান্ত পাঁড়ায় যে, যে-সকল বস্তুর অবয়ব বা অংশ নাই, তাহাদের মধ্যে পরস্পর

সংযোগ হইতে পারে না। তাহাট যদি স্থির হয়, তবে একটি নিরবয়ব পরমাণুর সহিত আর একটি নিরবয়ব পরমাণুর মিলন একেবারে অসম্ভব। পরমাণু নিরবয়ব হইলে, তাহাদের পরস্পর সংযোগ অসম্ভব; আবার যদি পরমাণু সাবয়ব হয়, অর্থাৎ যদি সকল দ্রব্যেরই অবয়ব-দ্বারা অবিশ্রান্ত বা অনন্ত হয়, তাহা হইলে, ভগতে পৰ্বত এবং সর্ষপের একইপ্রকার পরিমাণের আশঙ্কি, এই দুইপ্রকার দোষের মধ্যে একটির পরিহার করিতে গেলে, অপর দোষটি যে পরমাণুদ্বাদের উপর আসিয়া পড়িবে, তাহা স্থির। এক্ষণে স্থলে কি প্রকারে বিবেচক ব্যক্তি পরমাণুদেব উপর নির্ভর করিয়া বলিতে পারেন যে, পরমাণু সমূহের সাহায্যে আমি ভগতেব সৃষ্টিভঙ্গের স্বরূপ বুঝিতে সমর্থ হইয়াছি? এই কারণেই মায়াবাদিগণ বলিয়া থাকেন যে, এই সংসার শুভকার সৃষ্টি অনিবার্য, ততরাং ইহা মায়া ছাড়া আর কি হইতে পারে?

এই ত গেল আরম্ভবাদের সৃষ্টিরহস্যের অমৌজিকত্ব। আবার পরিণামবাদীর মতে সৃষ্টিবিষয়ে যে সিদ্ধান্ত অবলম্বিত হইয়াছে, তাহারই বা কতটুকু যৌক্তিকতা আছে, তাহাও একবার দেখা যাক।

পরিণামবাদিগণ বলেন, সৃষ্টির পূর্বে, ভগতেব মূল কারণ প্রকৃতি এবং পুরুষ অর্থাৎ জীবাত্মা, পরস্পর নিলিপ্তভাবে ও পৃথকভাবে বিদ্যমান থাকে। এই পরিদৃষ্টমান স্থল বিশ্ব তখন অব্যাক্তভাবে সেই প্রকৃতিতে লীন থাকে, এই-মাত্র। সৃষ্টির পূর্বকণে সমভাবে অবস্থিত সেই ত্রিগুণ প্রকৃতিতে বৈশম্যের অভিযুক্তি হয়, অর্থাৎ পূর্বে সত্ত্ব, রজঃ এবং তমঃ এই তিনটি গুণের যে সমতা ছিল, তাহা লুপ্ত হয়। ঐ গুণত্রয়ের মধ্যে, ক্রিয়া-স্বভাব যে রজোগুণ, তাহা প্রবল হইয়া, সত্ত্ব এবং তমোগুণকে অভিভূত করে, এবং স্বীয় কার্য করিবার শক্তিকে অভিযুক্ত করিতে সমর্থ হয়। সেই অভিযুক্ত রাজশক্তিই, ক্রমে ক্রমে অব্যাক্তভাবে স্থিত মহত্ত্ব প্রভৃতি প্রশংসকে ব্যক্ত করিয়া দেয়। এই ভাবে প্রথম মহত্ত্ব সৃষ্ট হইয়া থাকে, তাহার পর অহংতত্ত্ব হইতে ক্রমে ইন্দ্রিয় প্রকৃতি আন্তর এবং উন্মাত্র প্রভৃতি বাহ্যপ্রপঞ্চের অভিযুক্তি হয়। সেই অভিযুক্ত



প্রপঞ্চের সহিত অবিরেকপ্রযুক্ত পুরুষ বা চিদাত্মা আপনাকেও প্রপঞ্চের অন্তর্গত বলিয়া বোধ করে এবং প্রপঞ্চের ধর্ম যে সুখ ও দুঃখ, তাহাও আপনার উপর আবেশিত করিয়া তুলে। এই সুখ ও দুঃখের আরোপেই জীবাত্মার সংসারিণ্য। নিপ্রপঞ্চ পুরুষের প্রপঞ্চের সহিত সেই অভেদজ্ঞান যখন লুপ্ত হইবে, তখন আর প্রপঞ্চের ধর্ম সুখ বা দুঃখ জীবাত্মাতে আরোপিত হইবে না, এই ভাবে জীবাত্মার জ্ঞান বা দুঃখের ভোগ যেদিন নিবৃত্ত হইবে, সেই দিনই জীবাত্মা আত্মাত্মিকদুঃখনিবৃত্তি বা নিবাণ লাভ করিবে—ইহাই হইল পরিণামবাদিগণের সিদ্ধান্ত। এই সিদ্ধান্তও যে যুক্তিসহ নহে, তাহা প্রতিপাদন করিবার জন্ত, মায়াবাদিগণ যে যুক্তির অবতারণা করেন, তাহাই এক্ষণে দেখান যাইতেছে।

সৃষ্টির প্রথমে সমভাবে অবস্থিত গুণত্রয়ের মধ্যে একটি গুণ প্রবল হইয়া অগ্র দুইটি গুণকে যে অতিক্রম করে, তাহার কারণ কি? পরিণামবাদিগণ ইহার কি উত্তর দিবেন? সকল গুণই যখন সমানভাবে অবস্থিতি করে, সে সময়ই ত প্রলয় বা অব্যক্তাবস্থা, সেই অব্যক্তাবস্থায় কোন কার্যই ব্যক্ত ভাবে থাকে না, সুতরাং কোন আগন্তুক কার্য যে গুণবৈষম্য উৎপাদন করিবে, তাহা কি প্রকারে সম্ভব? যদি বল ভবিষ্যৎ প্রাণিগণকে সুখ এবং দুঃখের ভোগ করাইবার জন্ত, প্রকৃতি স্বয়ংই প্রবৃত্ত হইয়া এই বৈষম্যেয় সৃষ্টি করে, তাহাই বা কি প্রকারে সম্ভব হইবে? কারণ, প্রকৃতি জড়, তাহার চেতনাশক্তি নাই, যাহা জড়, তাহা অপরের সুখ ও দুঃখের ভোগের জন্ত স্বয়ং প্রবৃত্ত হয়—ইহা কি প্রকারে সম্ভবপর? যদি বল, এই প্রকার প্রবৃত্ত হওয়াই প্রকৃতির স্বভাব, তাহাও ঠিক হইতে পারে না, কারণ, প্রবৃত্ত হওয়াই যদি প্রকৃতির স্বভাব হয়, তাহা হইলে, সৃষ্টির ঠিক পূর্বকণে সে প্রবৃত্তি হইল অথচ তাহার পূর্বকণে সে প্রবৃত্তি ছিল না, ইহা কি প্রকারে যুক্তিসংগত হইবে? যাহার যাহা স্বভাব, সে তাহা হইতে কখনই বিচ্যুত হইতে পারে না। যেমন অগ্নির স্বভাব উষ্ণতা, অগ্নি আছে, অথচ তাহার উষ্ণতা নাই,

এমন একটা সময় হইতেই পারে না। সেইজন্য, প্রযুক্তিই যদি প্রকৃতির স্বভাব হয়, তাহা হইলে, সকল সময়েই তাহাতে প্রযুক্তি থাকিবেই থাকিবে, এমন কোন সময়ই নাই, যে সময় প্রকৃতিতে সৃষ্টির অন্তর্কূল প্রযুক্তি নাই। সুতরাং স্বীকার করিতে হইবে যে, সৃষ্টির অন্তর্কূল প্রযুক্তি যদি প্রকৃতির স্বভাব হয়, তাহা হইলে প্রকৃতি সবদাই সৃষ্টি করিতে থাকিবে, তাহার সমভাবে অবস্থিতি কোন কালেই সম্ভব নহে, তাহার ফল এই পাড়াইতেছে যে, প্রকৃতির অব্যাক্রম্য বা সামান্যতম এক প্রকার অসম্ভব। সুতরাং, পরিণামবাদিগণের মতে, সৃষ্টির পূর্বের প্রকৃতি সমভাবে বিদ্যমান ছিল, এই প্রকার সিদ্ধান্ত, নিতান্ত নিযুক্তিক হইয়া পড়িল।

এইপ্রকার সৃষ্টির দ্বারা মায়াবাদিগণ ইহাই প্রতিপন্ন করিয়া থাকেন যে, জগৎকে আদি সৃষ্টি কি প্রকারে হইয়াছে, তাহা কেহই নির্ণয় করিতে পারে না। বাস্তব কথা বলিতে গেলে ইহাও বলিতে হয় যে, এই সংসারের কার্য ও কারণের সম্বন্ধ বিচার করিবার শক্তিও মানুষের নাই।

স্বপ্নাবস্থায় কত কারণ হইতে কত কার্যের উৎপত্তি হইতেছে দেখিতে পাওয়া যায়, কিন্তু স্বপ্ন গতিয়া গেলে কার্য ও কারণ দুইটিই অলং বলিয়া বিবেচিত হয়, ইহাও সকলেরই অনুভবসিদ্ধ। জাগরণাবস্থাতেও আমরা কার্য ও কারণ বলিয়া কত বস্তুকে নির্ধারণ করি, কিন্তু আবার সময়ক্রমে সেই নির্ধারণও আমাদের উল্টাইয়া যায়, ইহাও জীবনে আমরা কতবার অনুভব করিয়াছি, তাহার উদাহরণ নাই।

শৈশবে কত বস্তুকে আমরা শূন্যের কারণ বলিয়া স্থির করিয়াছিলাম, যৌবনে আবার সেই সকল স্থানের কারণকে দুঃখের হেতু বলিয়া স্থির করিয়া বসিয়াছি, আবার বার্ধক্যে বালা ও যৌবনের স্থানের ও দুঃখের কারণকে উল্টাভাবে বুঝিবার ক্ষমতা আমরা আপনা-আপনিই প্রাপ্ত হইতেছি, এই ত হইল সাংসারিক বস্তুর স্বভাব। আবার দেখ, তোমার কাছে বাহা স্থানের কারণ আমার কাছে হয় ত তাহা দুঃখের কারণ, অথচ সংসাদী বিরক্ত

পুরুষের পক্ষে তাহা দুঃখেরও কারণ নহে সুখেরও কারণ নহে। এই সকল দেখিয়া শুনিয়া মানুষ কি প্রকারে স্থির করিয়া বলিবে যে, এই বিচিত্র সংসার স্থির ও সং? কি করিয়া মানুষ বুঝিবে যে, এই সংসার ময়া বা ইল্লেখ্যজাল নহে?

কিন্তু এই ইল্লেখ্যজালময় ও ময়াময় সংসারের মধ্যে একটি বস্তু অর্থাৎ জ্ঞান একভাবে সবদাই প্রকাশ পাইয়া থাকে, যাহা জড় বা বাহ্য জ্ঞেয়, তাহার সত্তা যে একমাত্র জ্ঞানের উপর নির্ভর করিতেছে, তাহা আমাদের সকলেরই অমুভবসিদ্ধ। যাহা কিছু প্রেকান্ত, তাহা হইতে তাহার প্রকাশ যে অত্যন্ত-বিলক্ষণ, তাহা সকলেই স্বীকার করিতে বাধ্য। সুতরাং এই পরিদৃশ্যমান সংসার যখন জ্ঞেয়, তখন, ইহার জ্ঞান ইহা হইতে অত্যন্ত বিলক্ষণ-স্বভাব, তাহা কে না স্বীকার করিবে?

সেই জ্ঞানই এই সকল প্রপঞ্চের একমাত্র আশ্রয়, কারণ, জ্ঞানকে আশ্রয় না করিলে কোন বিষয়ই ব্যবহারের গোচর হইতে পারে না।

সেই প্রকাশময় জ্ঞানই একমাত্র সংপদার্থ, কারণ তাহার আদি বা অন্ত কেহই এ পর্যন্ত দেখে নাই, দেখিবেই বা কিরূপে? জ্ঞানের আদি বা অন্ত যদি দৃশ্য হয়, তাহা হইলে তাহার প্রকাশের অস্ত্র আরও একটি জ্ঞানের আশ্রয় গ্রহণ করিতে হইবে, সুতরাং, জ্ঞান অনাদি ও অনন্ত। জ্ঞান আছে কিনা, তাহা জানিতে আমাদের অস্ত্র কোন প্রমাণ অন্বেষণ করিতে হয় না, কারণ জ্ঞান স্বয়ং প্রকাশ। যাহার দ্বারা জগতের সকল বস্তু প্রকাশিত হয়, তাহাকে প্রকাশ-করিবার অস্ত্র অস্ত্র কোন বস্তুর অপেক্ষা করিতে হয় না। সূর্যরশ্মির দ্বারা জগৎ প্রকাশিত হয়, সূর্যরশ্মিকে প্রকাশিত করিবার জন্ত সূর্যরশ্মি ছাড়া কি অস্ত্র কোন প্রকাশকের অপেক্ষা করিতে হয়? কখনই নহে। সূর্যরশ্মির ইহাই স্বভাব যে, তাহা নিজেকে প্রকাশ করিতে করিতেই অপর বস্তুকে প্রকাশিত করিয়া থাকে।

সেই বিশ্ব যাহার দ্বারা প্রকাশিত হয়, সেই জ্ঞানকে প্রকাশিত করিবার জন্ত অস্ত্র প্রমাণের সাহায্য গ্রহণ করিবার চেষ্টা বাতুলতামাত্র।

সেই জ্ঞান পূর্বকথিত অজ্ঞান দ্বারা আবৃত হয়, এবং আবৃত হইয়া আপনাকেও প্রকাশিত করে, ও সঙ্গে সঙ্গে নিজের আবরণকেও প্রকাশিত করিয়া থাকে, ইহাই চইল, প্রকাশশীল বস্তুর স্বভাব।

এই দেখ না কেন, যেদ্বা সূর্যকে আবৃত করে ইহা সকলেই জানে। কিন্তু, যে যেদ্ব সূর্যকে আবৃত করে, সেই যেদ্ব কাহার দ্বারা প্রকাশিত হয়? যে সূর্যকে ঐ যেদ্ব আবৃত করে, সেই সূর্যের দ্বারা ঐ যেদ্ব প্রকাশিত হয়। কেন এমন হয়? সূর্য প্রকাশশীল পদার্থ, প্রকাশশীল পদার্থকে যে বস আবরণ করিয়া থাকে, সেই আবরণকেও প্রকাশ করা প্রকাশশীল বস্তুর স্বভাব, ইহা পূর্বেই বলিয়াছি। এই নিয়মাত্মকভাবে যেদ্ব প্রকাশশীল সূর্যকে আবরণ করে বলিয়াই, প্রকাশাত্মা সূর্য যেদ্বকেও প্রকাশিত করিয়া থাকে।

সেইরূপ, এই প্রকাশময় জ্ঞানকে অজ্ঞান বা অবিজ্ঞা আবৃত করিয়া থাকে, এবং সেই আত্ম-প্রকাশের সাহায্যে নিজেকেও প্রকাশিত হয়, ও স্বীয় বিকল শক্তির দ্বারা কল্পিত বস্তুগুলিকেও সেই প্রকাশের সাহায্যেই প্রকাশিত করিয়া থাকে।

এই জ্ঞানই ভগবতের একমাত্র অবলম্বন, এবং এই জ্ঞানই একমাত্র সদ্ বস্তু। এই জ্ঞানই অনিবাচ্য অজ্ঞানের দ্বারা আবৃত হইয়া, নানা এবং পরিচ্ছিন্নভাবে আপনাকেই আপনি প্রকাশিত করিয়া থাকে। এই জ্ঞানের প্রকৃত স্বরূপ চন্দ্রসংগম করিতে পারিলে, আমরা এই জ্ঞানের আবরণ অবিজ্ঞার হস্ত হইতে পরিভ্রাণ লাভ করিতে পারি। যেমন, শুক্লির প্রকৃতস্বরূপ জ্ঞাত হইলে, শুক্লিগোচর অজ্ঞান বিলুপ্ত হয়, এবং সেই অজ্ঞান লোপের সঙ্গে সঙ্গে সেই অজ্ঞানের কার্য রহিতও বিলুপ্ত হইয়া যায়; সেইরূপ, এই জ্ঞান স্বভাব আত্মার প্রকৃতস্বরূপ যদি কেহ অনুভব করিতে পারে, তাহা হইলে, তাহার আত্মার আবরণস্বরূপ যে অবিজ্ঞা, তাহাও তাহার আত্মাতেই বিলীন হয়, এবং সেই অবিজ্ঞাবিলয়ের সঙ্গে সঙ্গে সেই অবিজ্ঞা-কল্পিত জন্ম-মৃত্যু-জরা ও ব্যাধির সংসারও বিলয় প্রাপ্ত হয়। ইহাই হইল মায়াবাদিগণের নিবাণ মোক্ষ বা আত্মার কৈবল্য।

দেহ থাকিতে বা দেহের উপর মমতাভিমান থাকিতে এই কৈবল্য হইতে পারে না।

আরও একটি কথা এই যে, ভেদজ্ঞানই আমাদের সকলপ্রকার দুঃখ-ভোগের কারণ, ইহা অনায়াসেই প্রতিপন্ন করা যাউতে পারে। আমি দুঃখ ভোগ করি, সেই সময়, আমার ভেদজ্ঞান থাকিবেই ইহা নিঃসন্দেহ। আমি দুঃখের অনুভব করিতেছি, এই প্রকার জ্ঞানই ত দুঃখভোগ। এই জ্ঞানে তিনটি বস্তু পরস্পর পৃথকভাবে প্রকাশিত হইয়া থাকে। সেই তিনটি বস্তু কি ? জ্ঞান, জ্ঞেয় এবং জ্ঞাতা। এই তিনটি বস্তুই এই দুঃখভোগ বা দুঃখ জ্ঞানের বিষয়। জ্ঞান, দুঃখের অনুভব, জ্ঞেয় দুঃখ, জ্ঞাতা আমি। দুঃখভোগের ঠিক পূর্বাভাসও আমাদের যে জ্ঞান হয়, তাহাতেও জ্ঞান, জ্ঞেয় এবং জ্ঞাতা এই তিনটি বিভিন্ন স্বরূপের বস্তু প্রকাশ পায়। এ জগতের দুঃখের কারণ কি ? ইষ্টবস্তুর বিরোগজ্ঞান বা অনিষ্টবস্তুর প্রাপ্তিজ্ঞান আমাদের দুঃখ পাইবার কারণ। আমি যখন বুঝি যে, আমার ইষ্ট বিরোগ হইয়াছে বা হইবে, অথবা আমি যখন বুঝিব আমার যাচা অনিষ্ট তাচা ঘটিয়াছে বা ঘটিবে, তখনই আমার দুঃখ উপস্থিত হয়। সুতরাং, দুঃখলাভের কারণও যে আমাদের ভেদ-জ্ঞান, তাহাও বেশ বুঝা যাউতেছে। আমি, আমার জ্ঞান, এবং আমার ইষ্ট বা অনিষ্ট—এই তিনটি বস্তুর জ্ঞান, সকল প্রকার দুঃখভোগের পূর্বে থাকিবেই থাকিবে। আবার দেখ, যখন আমরা গাড়ি নিশ্রায় অভিভূত হইয়া পড়ি, তখন আমাদের এই ভেদজ্ঞান একেবারে লুপ্ত হইয়া যায়, অর্থাৎ জ্ঞাতা, জ্ঞেয় এবং জ্ঞান—এই তিনটি বিভিন্ন বস্তুর প্রকাশ সে সময় একেবারে লুপ্ত হইয়া যায়। সেই গাড়ি নিশ্রায় অবস্থায় আমাদের কোন প্রকার দুঃখই অনুভূত হয় না, ইহা সকলেরই বিদিত আছে। আবার সেই স্রুষ্টি তাড়িয়া যখন জাগ্রৎ ও স্বপ্নরূপে পরিণত হয়, তখন সঙ্গে সঙ্গে আবার সেই ভেদজ্ঞানও আসিয়া উপস্থিত হয়, এবং সেই ভেদজ্ঞানের অনিবার্য ফলস্বরূপ যে দুঃখভোগ, তাহাও আমাদের হইতে থাকে। ইহা দ্বারা প্রতিপন্ন হইতেছে যে, ভেদজ্ঞান

লুপ্ত হইলে দুঃখও নিবৃত্ত হয়, এবং ভেদজ্ঞান থাকিলেই দুঃখ উৎপন্ন হয়। তাহাই যদি হইল, তবে ইহাও সিদ্ধ হইতেছে যে, একেবারে যাবতীয় দুঃখের হস্ত হইতে যিনি পরিদ্রাণ পাইতে ইচ্ছা করেন, তাহার পক্ষে, যাহাতে ভেদ-জ্ঞান লুপ্ত হয়, বা ভেদজ্ঞানের উপর যে আমাদের প্রামাণ্য-বুদ্ধি আছে তাহা যাহাতে লুপ্ত হয়, তাহারই উপায় অগ্রদক্ষান করা অবশ্য কর্তব্য।

সে ভেদজ্ঞান বা ভেদজ্ঞানের উপর প্রামাণ্য-বুদ্ধি কিসে লুপ্ত হয়? অভেদজ্ঞান বা অষ্টম ভাবনাই সেই প্রেমবুদ্ধি লোপের কারণ। জ্ঞাতা, জ্ঞান ও জ্ঞেয়, এই তিনটি বস্তু মগ্নো বাস্তবিক কোনপ্রকার ভেদ নাই, সেই অখণ্ড প্রকাশময় আত্মাই অজ্ঞানের দ্বারা আবৃত হইয়া থাকে, এবং সেই অজ্ঞানেরই বিকল্পশক্তি প্রভাবে, সেই আত্মা জ্ঞাতা, জ্ঞেয় এবং জ্ঞানরূপে বিভক্ত হইয়া প্রকাশ পাইয়া থাকে। সৃষ্টির আবরক অজ্ঞান যেমন সৃষ্টিকে রজত-রূপে প্রকাশিত করিয়া থাকে মাত্র, কিঞ্চিৎ সৃষ্টি বাস্তবিক রজত হইতে পারে না, সেইরূপ, অজ্ঞানও সেই অখণ্ড এক প্রকাশময় আত্মাকে, জ্ঞাতা জ্ঞেয় এবং জ্ঞানরূপে বিভক্ত করিয়া ব্যবহারের গোচর করিয়া দিতেছে, বাস্তবিক কিঞ্চিৎ, সেই প্রকাশাত্মা এক ও অখণ্ড। এইপ্রকার জ্ঞান আমাদের ক্ষম্যে যতটী দৃঢ়রূপে বদ্ধমূল হইবে, ততটী আমাদের ভেদবুদ্ধির উপর অবিশ্বাস জন্মিবে এই ভাবে ভেদবুদ্ধির উপর নির্ভর বা প্রামাণ্য-বুদ্ধি যখন আমাদের একেবারে বিলুপ্ত হইবে, তখন আমাদের আর দুঃখ উৎপন্ন হইবে না। দুঃখের কারণ ভেদজ্ঞান বা ভেদজ্ঞানের উপর প্রামাণ্য-বুদ্ধি—তাহাই যদি বিলুপ্ত হয় তাহা হইলে ভেদজ্ঞান উৎপন্ন হইলেও আমাদের দুঃখভোগ হইবে না। ভেদ-জ্ঞানের একেবারে লোপ এই দেখ থাকিতে সন্তোষের না হইলেও, ভেদ-জ্ঞানের উপর নির্ভর বা প্রামাণ্য বুদ্ধির লোপ করা অসম্ভব নহে। মায়াবাদের পূর্বোক্তপ্রকার যুক্তিগুলির অনুশীলন করিতে করিতে আমাদের ভেদ-জ্ঞানের প্রতি প্রামাণ্য-বোধ বা নির্ভর ক্রমে বিলুপ্ত হইয়া আসে। এই ভাবে ক্রমে সেই ভেদজ্ঞানের উপর প্রামাণ্য-বুদ্ধির একেবারে বিলয় হইলে আমরা

এই জীবনেই, সর্বপ্রকার দুঃখ ভোগ হইতে পরিজ্ঞাপ লাভ করিতে সমর্থ হইতে পারি। এই প্রকার অবস্থাকেই মায়াবাদিগণ জীবমুক্তির অবস্থা বলিয়া থাকেন। তাঁহারা ইহাও বলিয়া থাকেন যে, দর্শনশাস্ত্র আলোচনার ইহাই ফল। ইচ্ছা করিলে জগতের প্রত্যেক চিন্তাশীল মনুষ্য দর্শনশাস্ত্রের সমাগমশীলনের প্রসাদে এই প্রকার জীবমুক্তি লাভ করিতে পারেন। অনেক চিন্তাশীল মনীষী এইপ্রকার জীবমুক্তি লাভ করিয়া, সংসারের ঘাবৎ দুঃখ হইতে পরিজ্ঞাপ লাভ করিয়াছেন—ইহার প্রমাণ এ পৃথ্বী ভূমি ভারতে দুর্লভ নহে। ইহা যদি দুর্লভ বা আকাশকুসুমকল্প হইত, তাহা হইলে, এ ভারতে সংস্কার বা চতুর্থাশ্রম সনাতন হিন্দুধর্মের মধ্যে উৎকৃষ্ট সাধন বলিয়া ব্যবস্থাপিত হইতে পারিত না।

স্বপ্ন ও দুঃখ এই দুইটি সমান্তরাল-সিদ্ধ বস্তুই সমগ্র জীব-জগতের প্রবর্তক। ক্ষুদ্রতম কীটপুং হইতে প্রকাণ্ডদেহ পর্বতাকার ঐরাবত পর্যন্ত, জীব যাহা কিছু করে, তাহা কিসের জন্ত? স্বপ্নের আশা এবং দুঃখের পরিহারেচ্ছা, এই দুইটি কারণ ছাড়া জীবনিবহের প্রবর্তনা আর কে করাইতে পারে? কেহই নহে। ইহা কে না বুকে? আমি কাঁধ করি, হয় স্বপ্নের আশায়, না হয় দুঃখ-নিবারণের ইচ্ছায়। যে কাঁধ করিলে, আমার স্বপ্ন লাভের সম্ভাবনা নাই, বা যে কাঁধ করিলে, আমার কোন না কোন একটি দুঃখ মিটিবার সম্ভাবনা নাই, সে কাঁধ আমি জানিয়া শুনিয়া ইচ্ছাপূর্বক কখনই করি না।

এই স্বতঃসিদ্ধ নিয়মালুসারে চলিতে চলিতে যাহুব যাহা কিছু করিয়াছে, তাহা দ্বারা সকল সময়ই যে যাহুকের চরিতার্থতা হইয়াছে, তাহা বলিতে পারা যায় না। কারণ, এ জগতে কত লোক কতপ্রকারে স্থখী হইবার জন্ত কত কি না করিতেছে, কিন্তু তাই বলিয়া, সকলেই কি নিজের ইচ্ছালুসারে সুখলাভে সমর্থ হইয়াছে? কত লোক কত ভাবে বর্তমান বা অনাগত দুঃখের হাত হইতে পরিজ্ঞাপ লাভ করিবার জন্ত কত অসাধ্য কার্য করিতেছে। তুমি কি বলিতে পার তাহারা সকলেই সে কার্যের ফলে তাহাদের সেই ভীষণ দুঃখের করাল

গ্রাস হইতে মুক্তিলাভ করিতেছে ? কখনই না—মাতৃষ আশায় ভুলনায় কার্য করে এই মাত্র—কিন্তু আশাকে পূর্ণ করিবার শক্তি মাতৃষের হস্তগত নহে, কারণ, মাতৃষের জ্ঞান সীমাবদ্ধ। মাতৃষের ভাবনাশক্তি নিতান্ত পরিচ্ছিন্ন, আবার সেই পরিচ্ছিন্ন জ্ঞানও যে সকল সময়ে যথার্থ, তাহা নহে। অনেক সময়ে, মাতৃষ যে বস্তুটিকে যে ভাবে ভাবিয়া থাকে, সে বস্তুটি যে ঠিক সে ভাবেই নহে—ইহা কে না জানে ? মাতৃষ সময়ে সময়ে একগাছা দাঁড়কে সাপ ভাবিয়া ভয়ে পলাইতে গিয়া হাত পা ভাঙিয়া বসে, সে মকমরীচিকার জলের প্রান্তিতে ঘুরিতে ঘুরিতে অজ্ঞান হইয়া পড়ে ও সময়ে সময়ে মৃত্যুমুখেও পতিত হয়। এই মাতৃষের জ্ঞানের পরিচ্ছিন্নতা ও অযথার্থতাকে দূর করিয়া অপরিচ্ছিন্ন ও যথার্থ জ্ঞান অর্জন করিবার উপায়েরই নাম মায়াবাদ।



## উপসংহার

পুণাভূমি ভারতবর্ষই এই মাদ্রাসাদের উৎপত্তিক্ষেত্র। বাবিলন, আসৌরিয়া, ইজিপ্ট, গ্রীস ও রোমে যখন সভ্যতানুর্ধ্ব সমাক্ষ উদ্ভিত হয় নাই, ভারতও অনেক পূর্বে আমাদের পূর্বপুরুষগণ গাতিয়া গিয়াছেন—

“যন্তামতং তন্ত মতং মতং যন্ত ন বেদ সঃ।”

যে জানিয়াছে—জগতের মূলতত্ত্ব জ্ঞেয় নহে, সেই বুঝিয়াছে। আর—  
যে প্রাবে—জগতের মূলতত্ত্ব জ্ঞেয়, সে বুঝিতে পারে না।

এক কথায় বলিতে গেলে—এই স্বকীয় অজ্ঞতার জ্ঞানই মানবীয় জ্ঞানের চরম সীমা। এই অজ্ঞতার জ্ঞানই দার্শনিক সিদ্ধান্তের মূল ভিত্তি। ইহারই স্থাপনের জন্য বহু সহস্রাব্দ পূর্বে ভারতীয় দার্শনিক ঋষিগণ যে প্রমাণতত্ত্ব এই ভারতে প্রচার করিয়াছেন, জগতের যাবতীয় দর্শনশাস্ত্র তাহারই ব্যাখ্যা ছাড়া আর কিছুই নহে। তবে অনেক স্থলেই সে ব্যাখ্যা অসম্পূর্ণ অথবা বিকৃত, আবার কোথাও বা ঐ ব্যাখ্যা অনেকাংশে মূলভ্রমগত, এইমাত্র প্রভেদ।

এই মাদ্রাসাদই ভারতীয় বিজ্ঞানসুসজ্জিত মধ্যোপনিবেশ সমুজ্জ্বল। এই সমুজ্জ্বল বস্তুর স্তম্ভীভূত জ্যোতিতে আত্মার অন্ধকার দূর করিয়া শান্তিলাভ করিতে হইলে ইহার নিকটবর্তী হইতে হয়। কিন্তু, সংস্কৃত ভাষায় বিশেষ ব্যুৎপত্তিলাভ করিতে না পারিলে ইহার নিকটবর্তী হওয়া অসম্ভব। নানা কারণে সকলের পক্ষে সংস্কৃত ভাষায় বিশেষ ব্যুৎপত্তিলাভ বর্তমান সময়ে সম্ভব নহে। অথচ বঙ্গভাষা উন্নতির মুখে অগ্রসর হইলেও ইহা দার্শনিক ভাষার মধ্যে এখনও পরিগণিত হইতে পারে নাই। এই কারণে, মাতৃভাষার সাহায্যে ভারতীয় সভ্যতার গৌরব এই মাদ্রাসাদের প্রকৃত তত্ত্ব বুঝিবার বা বুঝাইবার জন্য অনেকের আঙ্কুরিক আগ্রহ থাকিলেও, কোন বিশেষ ফললাভ হইতেছে না। আমাদের মাতৃভাষায় ভারতীয় দার্শনিক পরিভাষাগুলির প্রচার দেশে বাহ্যতে প্রচুর পরিমাণে হয়, তাহার জন্য, যে সকল মহামহোপাধ্যায় পণ্ডিত এ পর্যন্ত অল্পবিস্তর প্রয়াস করিয়াছেন, আমি তাঁহাদেরই পন্থাক অনুসরণ করিয়া, এই ক্ষুদ্র পুস্তকখানি যাদারণের সম্মুখে প্রকাশ করিলাম। আশা করি, সহস্রদ্ব্যপাঠক আমার উদ্দেশ্য ক্রমবশতঃ করিয়া, এ বিষয়ে যে-সকল ত্রুটি ঘটিয়াছে, তাহা মার্জন্য করিতে বিমুখ হইবেন না।

## লোকনিকা গ্রন্থমালা

বিশ্বভারতী কর্তৃক প্রকাশিত ও প্রকাশিতব্য লোকনিকা গ্রন্থমালা বিশ্ববিদ্যাসংগ্রহের পরিপূরক বলিয়া বিবেচ্য। লোকনিকা গ্রন্থমালার প্রকাশিত পুস্তকে বিষয়বস্তুর আলোচনা বিশ্ববিদ্যাসংগ্রহ হইতে বিস্তৃততর হইবে।

“শিক্ষণীয় বিষয়মাত্রই বাংলাদেশের সর্বসাধারণের মধ্যে ব্যাপ্ত হবে দেখিয়া এই অধাবসায়েব উদ্বেগ। তদনুসারে ভাষা সৰল এবং যথাসম্ভব পরিভাষাবর্জিত হবে এবং প্রতি লক্ষ্য করা হয়েছে, ‘অথচ রচনার মধ্যে বিষয়বস্তুর দৈর্ঘ্য থাকবে না, সেম আমাদের চিন্তাবে বিষয়।’ দুর্গম পথে ঢুকহ পঙ্কতির অনুসরণ করে বহু বাহ্যসাধা ও সময়সাধা শিক্ষার অযোগ্য অধিকাংশ লোকের ভাগ্যে ঘটে না, তাই বিজ্ঞার আলোক পড়ে দেশের অন্ধ সংকীর্ণ অংশেই। এমন বিরাট মুক্ততার ভার বহন করে দেশ কখনোই মুক্তির পথে অগ্রসর হতে পারে না।

“বুদ্ধিকে মোহমুক্ত ও সত্যক করবার জন্য প্রধান প্রয়োজন বিজ্ঞানচর্চা। আমাদের গ্রন্থপ্রকাশকায়ে তার প্রতি বিশেষ দৃষ্টি রাখা হয়েছে।”—লোকনিকা গ্রন্থমালার ভূমিকা, রবীন্দ্রনাথ

- |  |           |
|--|-----------|
| ১. বিশ্বপরিচয় : রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর             | এক টাকা   |
| ২. প্রাচীন হিন্দুস্থান : শ্রীপ্রমথ চৌধুরী      | আট আনা    |
| ৩. পৃথ্বীপরিচয় : শ্রীপ্রমথনাথ সেনগুপ্ত        | বারো আনা  |
| ৪. আহাৰ ও অহাৰ্য : শ্রীপদ্মপতি ভট্টাচার্য      | বারো আনা  |
| ৫. প্রাণতত্ত্ব : শ্রীরবীন্দ্রনাথ ঠাকুর         | এক টাকা   |
| ৬. বাংলাসাহিত্যের কথা : শ্রীনিহােনন্দ গোস্বামী | পাঁচ টাকা |